
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00257120 6







Kant's Sittenlehre



Dargestellt und gewürdigt
von
Dr. theol. et phil. C. Willems
Professor der Philosophie am
Priester-Seminar zu Trier.



Trier 1919
Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei, G. m. b. H.

Imprimatur.

Trier, den 1. Januar 1919.

Tilmann,
Generalvikar.

Inhaltsverzeichnis.





Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung über die Sittenlehre Kant's ist, wie auch dessen Erkenntnislehre, bereits in dem Werke des Verfassers: Grundfragen der Philosophie und Pädagogik, 1915/16 im III. Bande veröffentlicht worden. Da aber nicht alle, welche sich für die Sittenlehre Kant's interessieren, geneigt sein dürften, das dreibändige Werk oder auch den dritten Band desselben zu kaufen, so wollte Verfasser dem mehrfach geäußerten Wunsche entsprechen, auch diese Abhandlung, wie die über Kant's Erkenntnislehre, als selbständige Schrift herauszugeben. Dabei bot sich die erwünschte Gelegenheit, wenigstens im Anhang einige Punkte weiter auszuführen, als dies in der Abhandlung selbst geschehen konnte.

Um die Kant'sche Sittenlehre ganz zu verstehen, ist es notwendig, auch seine Erkenntnislehre, die gleichzeitig im Druck erscheint, kennen zu lernen. Hat doch Kant selbst gesagt, daß seine Erkenntnislehre die Grundlage für seine Sittenlehre sein solle, und daß gerade diese letztere ihm am meisten am Herzen liege. So hoffen wir denn, durch die Darstellung der Kant'schen Sittenlehre, ebenso wie durch die Darstellung seiner Erkenntnislehre, allen denen einen Dienst zu erweisen, welche die Kant'sche Philosophie kennen lernen wollen, die noch heute in der wissenschaftlichen Ethik vielfach maßgebend ist.







Einleitung.

„Der gestirnte Himmel über mir,
Das moralische Gesetz in mir!" Kant.

Am Schlusse seines Buches: „Kritik der praktischen Vernunft"[1]) schreibt Kant die schönen Worte: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.[2]) Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Ueberschwenglichen außer meinem Gesichtskreis suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer.

„Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite dagegen erhebt meinen Wert als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses

[1]) Wir benutzten die Ausgabe von 1818; 5. Aufl., Leipzig, Hartknoch, S. 281; wir wenden die heutige Orthographie bei unsern Zitaten an.

[2]) Auch bei Kant im Druck hervorgehoben.

Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt."

Man hat die Stichworte dieser Stelle: „Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir", auf Kants Grabmal gesetzt, um damit gleichsam den Hauptgegenstand seines Denkens und seiner persönlichen Weltanschauung auszudrücken. Der gestirnte Himmel, so groß und staunenswert er auch sein mag, muß doch verschwinden gegenüber jener geistigen Welt, jenem Reich der Geister, in welches uns die sittliche Ordnung versetzt. Daher bildet auch die Kant'sche Sittenlehre eine notwendige Ergänzung zu seiner Erkenntnislehre. Die Kritik der praktischen Vernunft, die bei Kant Trägerin des sittlichen Lebens ist, erweitert sogar das Gebiet unserer Erkenntnis, wenn auch nur zu praktischem Gebrauche, indem sie uns Wahrheiten von höchstem Werte vermittelt, von Kant Postulate genannt —, Wahrheiten, welche die reine theoretische Vernunft, nach Kant, höchstens ahnen oder nur als möglich erkennen kann.

„Die Erkenntnistheorie Kants", schreibt Wundt[1]), „gewinnt ihre Ergänzung in seiner Ethik in den von dieser erhobenen Forderungen der Freiheit des Willens, der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes. Die theoretische Erkenntnis selbst aber enthält nach ihm in dem zu jedem Gegenstand der Erfahrung vorauszusetzenden Ding an sich einerseits und in den durch die Tätigkeit des Vernunftvermögens notwendig entstehenden Ideen des Unbedingten andererseits nur Hinweise auf diese Ideen. Erst die Moral liefert die Beweise für ihre Realität."

Suchen wir also die Grundgedanken der Kant'schen Sittenlehre kennen zu lernen. Es sind vor allem folgende Hauptpunkte ins Auge zu fassen: Erstens Existenz und Wesen des moralischen Gesetzes; zweitens die Pflicht und das Motiv ihrer Erfüllung; drittens die Begriffe Gut und Bös; viertens das höchste Gut als Ziel des moralischen Gesetzes; fünftens die Postulate des Sittengesetzes; sechstens das radikal Böse; siebentes das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit.

A. Darstellung der Kant'schen Sittenlehre.

I. Die ethischen Richtungen zu Kants Zeit.

Wie die Erkenntnislehre Kants, so ist auch seine Sittenlehre von den philosophisch-ethischen Richtungen seiner Zeit zum großen Teil bedingt, sie ist teils im Anschluß, teils im Widerstreit mit

[1]) Einleitung in die Philosophie, 1901, S. 345.

denselben entstanden. Zu Kants Zeit finden wir hauptsächlich drei Strömungen in der philosophischen Ethik. Die eine ist die materialistische, welche die Lust als Prinzip und Endzweck des menschlichen Lebens bezeichnet. Da sie die Existenz des Geistes als eines vom Körper verschiedenen Prinzipes leugnet, so gilt ihr gerade die sinnliche Lust als höchstes Gut des Menschen. Vertreter dieser Lustlehre, des Hedonismus, wie man sie mit einem griechischen Worte nennt, waren damals namentlich in Frankreich viele unter den Enzyklopädisten zu finden; so Helvetius, Holbach, La Mettrie, Volney, Voltäre, getreue Schüler der alten Cyrenaiker, die, um einen Ausdruck Goethes anzuwenden, den Verstand nur gebrauchen, um tierischer als jedes Tier zu sein, d. h. um die Lust möglichst voll und lange genießen zu können.[1])

Die zweite Richtung waren die Vertreter des sogenannten moralischen Sinnes, auch Intuitionisten genannt[2]), welche eine besondere von Verstand und Vernunft verschiedene Fähigkeit, geistiger oder organischer Natur, in uns annahmen, durch welche wir sofort erkennen sollten, was gut und bös sei. Gewisse sympathische Gefühle der innern Zufriedenheit und der Menschenliebe sollten uns bei dem ethischen Urteil leiten. Vertreter dieser ethischen Auffassung waren insbesondere die Engländer Shaftesbury, Hutcheson, auch Hume, Reid, der Gründer der schottischen „sentimentalen“ Schule, und seine zahlreichen Anhänger. Alle diese Ethiker verwechselten offenbar das Gewissen, diese Funktion unserer Vernunft, durch welche wir sofort den sittlichen Wert unserer Handlungen beurteilen, mit einem neuen, bisher unbekannten Sinn für Sittlichkeit, so ähnlich, wie wir für Farbe, Ton, Geschmack usw. besondere Sinne annehmen.

Die dritte ethische Strömung, die sich besonders in Deutschland geltend machte, schloß sich an die Leibniz'-Wolff'sche Schule an. Sie vertrat die Ansicht, daß das Prinzip der Sittlichkeit unserer Handlungen in der eigenen Vervollkommnung zu suchen sei. Alles, was unsere Natur und ihre Fähigkeiten erhöht, entfaltet, vollendet, ist gut; das Gegenteil bös. „Gut ist, was uns und unsern Zustand vollkommener macht.“ So heißt es bei Chr. Wolff: „Die Glückseligkeit vom philosophischen Standpunkt oder das höchste Gut des Menschen besteht in dem unbehinderten Fort-

[1]) Siehe Willems, Grundfragen der Philosophie und Pädagogik III, 196 ff. [2]) A. a. O. 224 ff.

schritt zu immer höherer Vollkommenheit.“ [1]) Es war diese Auffassung des Prinzips der Sittlichkeit ohne Zweifel gegenüber den erwähnten eine durchaus edle und menschenwürdige, wenn sie auch nicht ohne Mängel ist. Kant hatte in jungen Jahren die Wolff'sche Schule durchgemacht und auch das Moralprinzip derselben sich angeeignet. Als er aber in die kritische Periode seiner wissenschaftlichen Entwicklung eingetreten war und die Wolff'sche Erkenntnistheorie verlassen hatte, da verwarf er auch das früher geschätzte Sittlichkeitsideal und stellte ein neues auf, das von den Gebrechen des alten frei sein sollte.

Zweierlei Mängel hatte er daran auszusetzen: Erstens, diese Vervollkommnung muß nicht eine sittliche sein, z. B. Talent und Geschicklichkeit, die an sich noch nicht sittlich sein müssen. Der Begriff der Sittlichkeit muß also unterstellt werden, schon anderswoher bekannt sein. Zweitens, diese Vervollkommnung soll doch nur ein Mittel sein, „Vorteile des Lebens“, also die persönliche Glückseligkeit zu erlangen. Mithin könne dies Moralprinzip „zum epikuräischen Prinzip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprinzip der Sittenlehre und der Pflicht dienen.“ [2]) — Damit sind wir bereits an dem Hauptpunkt der Kant'schen Sittenlehre, ja, der Ethik überhaupt angelangt, an der Frage, welches ist das Prinzip, durch welches unsere freien Handlungen einen inneren sittlichen Wert erlangen, nach welcher Norm sollen sie beurteilt werden?

II. Existenz und Wesen des moralischen Gesetzes bei Kant.

Ein Rezensent hatte, wie Kant selbst mitteilt [3]), bemerkt, daß er (Kant) eigentlich kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt habe. Kant stellt das nicht in Abrede, sondern sagt dazu:

„Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam erst erfinden? Gleich, als ob vor ihm die Welt, in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.“

Kant gesteht also, daß sein Moralprinzip rein formalistischer Natur ist, eine Formel ohne realen Inhalt, gleich einer mathema-

[1]) Siehe Eisler, Wörterbuch d. philos. Begriffe, 1910[3], Art. Gut, S. 473.
[2]) Kritik d. pr. Vernunft, S. 69. [3]) A. a. O. S. 14.

lischen Gleichung. Ebenso bekennt er, daß sein Moralprinzip nicht vollständig neu ist, sondern andere zum Vorläufer hat. An anderer Stelle gibt er zu, daß seine Auffassung mit derjenigen der Stoiker, welche die menschliche Natur zum Maßstab der Sittlichkeit und die menschliche Vernunft zur Quelle der moralischen Verpflichtung machten, im ganzen übereinstimme.[1])

1. Existenz des moralischen Gesetzes.

Kant unterstellt die Existenz eines Sittengesetzes, das alle in gleicher Weise absolut verpflichte, das heilig und unverletzlich sei; hauptsächlich hat er es sich zur Aufgabe gestellt, zu untersuchen, wie es auf unsern Willen einwirke.

„Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, obgleich er analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber als positivem Begriff eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieses Gesetz ohne Mißdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken, daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic iubeo) ankündigt.“[2])

Das moralische Gesetz geht also jeglicher Erfahrung voraus; es ist ein Ausfluß der reinen Vernunft, die noch kein bestimmtes Objekt, keine empirischen Zwecke im Auge hat. Die reine Vernunft wird dadurch zur praktischen, daß sie eben dem Willen ihr Gesetz als Richtschnur seiner Tätigkeit vorschreibt. Dieser Wille ist nicht der empirische, sondern der transzendentale, der allein die Freiheit besitzt, vom Gesetz der Kausalität ausgenommen ist, sich gleichsam schöpferisch betätigt. Ja, erst durch das moralische Gesetz erfahren wir auf dem Wege der Deduktion, nicht auf dem der innern Anschauung, daß wir einen freien Willen besitzen. Da das moralische Gesetz uns ein Sollen und zwar in absoluter Form vorschreibt, so muß diesem Sollen auch ein Können, mithin die Freiheit des Willens entsprechen. Praktische Vernunft und freier Wille bedingen sich also gegenseitig, sie sind in Wirklichkeit dasselbe Vermögen.

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Ausgabe 1793, S. 52. [2]) Kr. d. pr. Vernunft, S. 55 f.

„Das moralische Gesetz ist gleichsam als Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt werde, auftreiben könnte. Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengungen der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht demnach für sich selbst fest." (A. a. O. S. 80, vergl. S. 55 u. 125.)

2. Das Wesen des moralischen Gesetzes.

Es fragt sich nun, worin das moralische Gesetz besteht. Kant stellt zur Beantwortung dieser Frage folgende Lehrsätze auf:

a) „Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben." [1]) Warum? Weil in diesem Falle Lust oder Unlust Grund der Handlung wäre, die aber rein subjektiver Natur und daher unberechenbar ist, also als Motiv zu einer allgemeinen, für alle in gleicher Weise verbindlichen Gesetzgebung sich nicht eignet.

b) „Alle praktischen Prinzipien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit." [2]) Warum? Die praktischen Prinzipien haben alle schließlich die Lust zum Beweggrund. Die Lust aber, selbst die „feinere", wie die an Seelenstärke, Talent und Kultur, ist nach Kant ein sinnliches Gefühl; denn „alles Gefühl ist sinnlich." [3]) Und die Summe der Lustgefühle bildet die Glückseligkeit, die notwendig Gegenstand unserer natürlichen Neigung, tiefster Grund unserer Selbstliebe ist. Gäbe es also in uns kein moralisches Gesetz von rein formalem Charakter, so gäbe es auch kein höheres Begehrungsvermögen. Ferner folgt daraus, daß die Objekte unserer Willensakte von Kant gar nicht zur Bestimmung der objektiven Moralität herangezogen werden, daß es eigentlich nur *eine* Art des Guten, somit nur eine Tugend geben kann, nämlich das rein formale Vernunftgesetz bezw. dessen Befolgung.

c) „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie, sondern

---

[1]) A. a. O. S. 38. [2]) A. a. O. S. 40. [3]) A. a. O. S. 131.

der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten."[1]) Dieser Lehrsatz ergibt sich eigentlich aus den beiden vorausgegangenen. Ist der Gegenstand unseres Willens, weil empirisch und daher der Veränderlichkeit unterworfen, wie die Lust, die daraus entspringt, für eine sittliche Gesetzgebung nicht geeignet, so kann nur die allgemeingültige Form des moralischen Gesetzes Prinzip der Sittlichkeit sein.

d) Daraus ergibt sich dann das „Kant'sche Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft": „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne." Kant erläutert dieses Grundgesetz durch Beispiele.

„Ich habe es z. B. mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sicheren Mittel zu vergrößern. Jetzt ist ein Depositum in meinen Händen, dessen Eigentümer verstorben ist und keine Handschrift darüber hinterlassen hat. Natürlicherweise ist das der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf den gegenwärtigen Fall an und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich durch meine Norm zugleich ein solches Gesetz geben könnte, daß jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gäbe."[2]) Auf dieselbe Weise zeigt Kant an andern Stellen, daß Lüge, Diebstahl, Selbstmord nicht Gegenstand eines allgemeinen Gesetzes werden könnten, weil solche Gesetze sich selbst aufheben würden.

e) „In der Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten. Alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Gegenstande) und Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit."[3]) Als Grund gibt Kant immer an, daß empirische Gegenstände „den Grund zu einer notwendigen und allgemeinen Regel, wie sie das sittliche Gesetz verlange, nicht abgeben können."[4])

[1]) A. a. O. S. 48. [2]) A. a. O. S. 49. [3]) A. a. O. S. 58.
[4]) A. a. O. S. 60.

Um das noch klarer zu machen, läßt er die bis dahin aufgestellten Moralprinzipien Revue passieren und kritisiert sie der Reihe nach, insbesondere das Prinzip der Selbstliebe, auf Grund des Triebes nach Glückseligkeit, auf welche auch das Prinzip des Allgemeinwohles, in dem das unsrige eingeschlossen ist, zurückgeführt werden kann. „Ein Gebot“, meint Kant, „daß jedermann sich glücklich zu machen suche, wäre töricht; denn man gebietet niemals jemand das, was er schon unausbleiblich von sich selbst will.“ [1]) Zudem sind die Urteile über den Gegenstand des wahren Glückes so sehr verschieden. Wer im Spiel betrogen und dadurch einen Vorteil gewonnen hat, wird doch des Gewinnes nicht froh; er muß sich als Betrüger verachten. Ebenso wer durch Lüge und Unredlichkeit sich Gewinn verschaffte, ein Beweis, daß das Prinzip der eigenen Glückseligkeit und der daraus entspringenden Selbstliebe nicht geeignet ist, darauf allgemeingültige, notwendige Gesetze zu gründen.

Aber auch das Prinzip des moralischen Sinnes, welches die Moralität im Bewußtsein der Tugend und der daraus entspringenden innern Zufriedenheit findet, ist nach Kant zwar „feiner, aber ebenso unwahr“, weil es schließlich doch auf die Glückseligkeit und die Selbstliebe hinausläuft. Ja, es unterstellt bereits das Moralprinzip, da man sich doch nur über die schon erfüllte Pflicht freuen kann. „Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können.“ [2]) Zwar sind diese „moralischen Gefühle“ die edelsten von allen; es ist sogar Pflicht, sie zu „kultivieren“, aber sie können weder Grund noch Motiv des sittlichen Gesetzes sein. Die Vertreter des „moralischen Sinnes“ verwechseln also Ursache und Wirkung, wie der, welcher nur essen wollte, um die Gaumenlust zu befriedigen, nicht um ein Bedürfnis zu erfüllen, einem physiologischen Gesetze zu entsprechen.

Kant gibt eine Tafel aller bis dahin aufgestellten Moralprinzipien, auf welche alle materialen Beweggründe sich stützen: Erstens subjektive Prinzipien, die wieder in äußere und innere eingeteilt werden. Die äußern sind: die Erziehung (nach Montaigne) und die bürgerliche Verfassung (nach Mandeville). Die innern sind: das physische Gefühl (nach Epikur) und das mora-

[1]) A. a. O. S. 64. [2]) A. a. O. S. 67.

lische Gefühl (nach Hutcheson). — Zweitens objektive, die ebenfalls in innere und äußere zerfallen. Die inneren sind: die Vollkommenheit (nach Wolff und den Stoikern); die äußeren sind der Wille Gottes (nach Crusius und andern theologischen Moralisten). Aus dieser Aufstellung in Verbindung mit seiner Kritik der einzelnen Prinzipien zieht Kant nun den Schluß: „Erstens, alle hier aufgestellten Prinzipien sind material; zweitens, sie befassen alle möglichen materialen Prinzipien; drittens, „weil materiale Prinzipien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind (wie bewiesen worden), so sei das formale praktische Prinzip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß, das einzig mögliche, welches zu kategorischen Imperativen, d. i. praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen) und überhaupt zum Prinzip der Sittlichkeit, sowohl in der Beurteilung als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen in Bestimmung desselben tauglich sei.“ [1])

3. Die Pflicht nach Kant.

Dem Gesetze entspricht die Pflicht, eine moralische Notwendigkeit, etwas zu tun oder zu unterlassen; ein Sollen, das auch unterlassen werden kann, nicht ein physischer oder psychischer Zwang, welchem alle unvernünftigen Wesen unterworfen sind, nach Goethes Wort: „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet.“ Diese moralische Notwendigkeit legt die Vernunft dem Willen auf, nicht zwar in der empirischen Ordnung, wo Willensfreiheit, also auch Pflichtgefühl, nach Kant, nicht möglich ist, sondern in der intelligibeln Ordnung, in welcher allein es Willensfreiheit und Selbstbestimmung gibt. Diese von der Vernunft vermittelst eines synthetischen Urteils a priori dem Willen auferlegte Pflicht ist nun der Angelpunkt des Kant'schen Moralsystems. Der sonst so trockene, nüchterne Philosoph von Königsberg gerät in eine Art Begeisterung, wo er den Begriff der Pflicht, ihre Erhabenheit und Wirksamkeit entwickelt, indem er sie gleichsam hypostasiert und wie eine erhabene überirdische Persönlichkeit apostrophiert:

---

[1]) S. 70. Denselben Gedanken entwickelt Kant weitläufiger in der Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1791) S. 89 ff.

„Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheimen ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

„Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anders als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen die Person also zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß.

„Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Wert der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen, ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Die Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind ... Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches

Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschüttteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und tun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewänne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahinschwinden."[1])

Wie fängt es aber unsere Vernunft an, dem Willen Gesetze zu geben, mit welchem Rechte, auf welche Grundsätze gestützt, tut sie das? Das ist in den Augen Kants ein undurchdringliches Geheimnis: „Wie reine Vernunft praktisch sein könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon eine Erklärung zu suchen, ist verloren."[2]) Kant faßt seine Gedanken über die Pflicht kurz zusammen in den Worten: „Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, objektiv: Übereinstimmung mit dem Gesetz, an der Maxime derselben aber, subjektiv: Achtung fürs Gesetz als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, das heißt aus Achtung für das Gesetz gehandelt zu haben, davon das erste (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. um des Gesetzes willen geschehe."[3])

4. Die Motive bei Kant.

Ganz besonderes Gewicht legt Kant auf die Motive unserer Handlung. Er unterscheidet Maxime und Imperative. Maxime nennt er die subjektiven Beweggründe des Handelns, Imperative die objektiven[4]). Diese letzteren unterscheidet er wieder in hypothetische und absolute. Hypothetisch sind jene, die eine Handlung nur nötig machen in der Voraussetzung eines Objektes, das wir wünschen, z. B. wenn du gesund werden willst, mußt du den Arzt zu Rate ziehen. Absolute Imperative dagegen sind jene, die den Willen unter jeder Bedingung ohne Ausnahme verpflichten, einerlei, ob er Nutzen oder Schaden davon hat, Lust oder Unlust empfindet.

[1]) Kritik d. prakt. Vernunft, S. 150 und 154 ff.

[2]) Metaphysik der Sitten, S. 92: vergl. Grundlegung usw., S. 95.

[3]) Kritik d. pr. Vernunft, S. 140.

[4]) Beide werden wohl auch unter dem Namen Triebfeder und Interesse zusammengefaßt (Kr. d. pr. Vern., 136 ff.).

Das ist gerade der Imperativ der Sittlichkeit, dem wir in allen Fällen gehorchen müssen.

Wir müssen also, um sittlich zu handeln, den absoluten, objektiven Imperativ auch zur subjektiven Maxime des Handelns erwählen. Folgen wir andern Maximen, z. B. denen der Selbstliebe, des Mitleides, des Nutzens, auch des erlaubten, der Neigung, so wird unser Handeln dadurch seines sittlichen Wertes beraubt. Mag es auch der Legalität, d. h. objektiv dem Gesetze entsprechen, so besitzt es doch keine Moralität. „Alles, was empirisch ist, ist als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein dazu untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Wert eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei.“ [1]) Nicht einmal das Gefühl der Zufriedenheit, das aus der Erfüllung des Gesetzes entspringt, das gute Gewissen, darf Bestimmungsgrund unseres Handelns sein; das wäre Eudämonie, wenn auch feinerer, edlerer Art. Nein, „Achtung fürs moralische Gesetz ist die einzige und zugleich die unbezweifelte moralische Triebfeder, sowie dieses Gefühl auch auf kein Objekt anders als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist.“ [2])

Das moralische Gesetz ist also nicht aus irgend einem außer ihm liegenden Motiv zu erfüllen; darin würde nach Kant die Heteronomie des Willens bestehen, eine seiner Natur und Würde widersprechende Abhängigkeit; er muß vielmehr sich selbst bestimmen, autonom sein, das Gesetz der Vernunft allein aus Achtung vor demselben, als Gesetz seiner geistigen Natur erfüllen. Daher besteht die Pflicht in der Erfüllung des Vernunftgesetzes bloß aus Achtung vor diesem moralischen Gesetze; dieses soll Norm und zugleich einziges Motiv der Willenshandlung sein. Dadurch allein wird der Wille gut.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könnte, als ein guter Wille.“ ... „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut und für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zugunsten irgend einer Neigung, ja wenn man

[1]) Grundlegung usw., S. 61. [2]) Kritik d. pr. Vern., S. 136.

will, der Summe aller Neigungen nur immer zustande gebracht werden könnte." [1])

Kant wird nicht müde, immer wieder diesen Gedanken fast bis zum Überdruß einzuprägen. Geben wir einige Stellen:

„Alsdann allein ist Vernunft nur, sofern sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen ist), ein wahres oberes Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist und wirklich, ja spezifisch von diesem unterschieden, so daß sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzüge Abbruch tut, sowie das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet. Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetz unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühles der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, daß sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu sein." [2])

„Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist, daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde." (S. 126.)

„Die ästhetische (Zufriedenheit, die uneigentlich so genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fein sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man sich darüber denkt, adäquat sein. Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jeder Zeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzuleugnen vermag, so nötigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein. Selbst eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohltätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrund angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloß Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf die Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als eine rein praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dieses Gefühl des Mitleides und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohl denkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein." (S. 266 ff.)

---

[1]) Grundlegung usw., S. 1 u. 3.

[2]) Kr. d. pr. Vern., 1818, S. 44 f.; vergl. S. 139, 162

5. Die Begriffe Gut und Bös.

Die Grundbegriffe der Ethik sind die von Gut und Bös; sie gehen allen andern voraus, sie bilden die Voraussetzung des Pflichtbegriffes. Das war die Auffassung aller Ethiker vor Kant. Ganz anders faßt aber der Königsberger Moral-Philosoph dies Verhältnis auf. Nach ihm sind nicht die Begriffe Gut und Bös Voraussetzung des Pflichtbegriffes, sondern sie ergeben sich erst aus diesem. Kant ist sich dieses Gegensatzes seines Standpunktes zu dem der bisherigen Lehrer der Ethik wohl bewußt, ja er gesteht, daß seine Auffassung paradox klinge. „Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären: Daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem es dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte, sondern nur, wie auch hier geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.“ [1])

Kant meint, daß die Verkennung dieses Verhältnisses der Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung „des obersten Prinzips der Moral“ gewesen sei. Da sie nämlich den Bestimmungsgrund des Willens nicht in ihm selbst, sondern außer ihm gesucht hätten, so seien sie auf die Objekte des Willens angewiesen gewesen und auf diese Weise dem Eudämonismus, der Heteronomie, dem Lustprinzip, verfallen.

„Es ist nun kein Wunder, wenn ... alle bisherigen Bemühungen, ... das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, ... insgesamt haben fehlschlagen müssen. Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei und daß er nur verbunden sei, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln. ... Ich will also diesen Grundsatz das Prinzip der Autonomie des Willens, im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur Heteronomie zähle, nennen. Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muß, ... führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reiches der Zwecke. ... Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reich der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist ... Moralität besteht

---

[1]) Kr. d. pr. V. S. 108. Die gesperrten Stellen sind es auch bei Kant.

also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: Keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun als nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne." [1])

Das Gesetz, das von der Vernunft a priori dem Willen auferlegt wird, gestaltet sich so zu einem kategorischen Imperativ: es ist ein Imperativ, durch welchen der Mensch als geistiges Wesen und Mitglied einer intellektuellen Welt der Sinnlichkeit, ihren Trieben und Neigungen gebietet, sie in ihren Schranken hält, damit sie nicht den Menschen beherrschen und zum Motiv, zur Maxime seines Handels werden. Dieser Imperativ ist ein kategorischer, weil er alle Menschen unter allen Umständen verpflichtet, keine Ausnahme kennt. Daher die „feierliche Majestät", mit welcher er umkleidet erscheint; daher der Wert und die Würde der menschlichen Persönlichkeit, die sich selbst dieses Gesetz gibt, sich selbst Zweck ist, niemals bloß als Mittel gebraucht werden darf; daher der Grundsatz Kant's, sein Moralprinzip in engerm Sinne: „Handele so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. [2])" So darf man, um Kant's Beispiel zu gebrauchen, sich nicht verstümmeln oder das Leben nehmen, um Leiden zu entgehen; es wäre das ein Mißbrauch unserer Person als bloßes Mittel, um ein materielles Gut zu erlangen. So darf man dem Nebenmenschen kein lügenhaftes Versprechen machen; es wäre das ein Mißbrauch der Person des Nächsten zu einem Vorteil für uns.

Der Begriff des Guten wie des Bösen erscheint demnach bei Kant als Produkt des Pflichtbegriffes, ebenso rein formaler Natur wie dieser, ohne irgend welchen konkreten Inhalt. Daher ist auch die Einteilung desselben in der Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der „Begriffe des Guten und Bösen", eine rein formale, sie sieht von den Objekten, die wir gut oder bös nennen, vollständig ab. Kant unterscheidet:

1. „Nach der Quantität: subjektiv, nach Maximen: Willensmeinungen des Individuums; objektiv, nach Prinzipien: Vor-

---

[1]) Grundlegung S 75 ff. Die gesperrten Stellen auch bei Kant.

[2]) A. a. O. S. 66; auch bei Kant im Druck hervorgehoben.

schriften; a priori objektive sowohl als subjektive Prinzipien der Freiheit: Gesetze."

2. „Der Qualität nach praktische Regeln des Begehrens (praeceptivae); praktische Regeln des Unterlassens (prohibitivae); praktische Regeln der Ausnahmen (exceptivae)."

3. „Der Relation nach: auf die Persönlichkeit; auf den Zustand der Person; wechselseitig einer Person auf den Zustand anderer."

4. „Der Modalität nach: das Erlaubte und Unerlaubte; die Pflicht und das Pflichtwidrige; vollkommene und unvollkommene Pflicht." [1])

Kant bemerkt zu dieser Tafel der moralischen Kategorien, die offenbar seinen Verstandeskategorien der reinen Vernunft nachgebildet sind [2]): „Ich füge hier nichts weiter zur Erläuterung gegenwärtiger Tafel bei, weil sie für sich verständlich genug ist." Ob das auch die Meinung des Lesers ist? Derselbe hatte jedenfalls eine Einteilung der ethischen Werte nach ihren Objekten erwartet, nach denen unsere Handlungen in bestimmte Klassen gruppiert werden, z. B. Pflichten gegen Gott, gegen die Mitmenschen, gegen sich selbst; Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe und deren zahlreiche Unterarten, die nach dem Objekte bestimmt werden.

6. Das höchste Gut.

Das höchste Gut, das Endziel all unseres Handelns, besteht nach Kant in zwei an und für sich nicht notwendig mit einander verbundenen Elementen: der Tugend und der Glückseligkeit. Die Tugend besteht in der Erfüllung aller Pflichten aus Achtung vor dem moralischen Gesetze in stetem Kampfe mit den sinnlichen Neigungen. „Der Tugendhafte ist deshalb auch würdig, glücklich zu sein; denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens . . . gar nicht zusammen bestehen. Sofern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Gutes in einer Person, hierbei aber auch Glückseligkeit in Proportion der Sittlichkeit . . . ausgeteilt, das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen, so bedeutet dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer als Bedingung das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat,

---

[1]) Kr. d. pr. V. S. 114 f. [2]) Siehe Willems, Grundfragen ꝛc., Band II, S. 503 ff.

Glückseligkeit immer etwas, . . . das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt.“ [1])

Damit ist schon gesagt, welches Verhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit besteht. Die erstere ist die Bedingung, die letztere das Bedingte. „Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, sind gar nicht moralisch und können keine Tugend gründen.“ [2]) Es war der Grundfehler des Epikuräischen Systemes, daß es die Tugend nur als Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit, des „stets fröhlichen Herzens“ betrachtete. Auf der anderen Seite kann aber auch die Tugend die Glückseligkeit, die von Naturgesetzen mehr oder weniger abhängt, aus sich allein nicht hervorbringen. Das war der Hauptirrtum der Stoiker, daß sie glaubten, die Tugend mache den Menschen hienieden schon glücklich, einer Gottheit gleich; etwas anderes bedürfe der Weise nicht, den keine Neigung mehr anfechte. Die Tugend kann allein nicht alle Ansprüche des Herzens auf Glück befriedigen, und auch das gute Gewissen, die Selbstzufriedenheit, so große Güter dies auch sein mögen, die größten, die es für uns gibt, vermag die Glückseligkeit, d. h. die Erfüllung aller unserer berechtigten Wünsche und Hoffnungen, nicht zu bieten. Tugend und Glückseligkeit bilden also zusammen das höchste Gut des Menschen, die Tugend als Bedingung, die Glückseligkeit als Bedingtes. [3])

„Das oberste Gut (als die erste Bedingung des höchsten Gutes) macht Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben aus, doch so, daß diese nur die moralisch-bedingte, aber doch notwendige Folge der erstern sei. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft, die es sich notwendig als möglich vorstellen muß, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen.“ (Kr. d. pr. V. S. 208).

„Die Lehre des Christentums, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, gibt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Gutes (des Reiches Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge tut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, folglich Bewußtsein eines kontinuierlichen Hanges zur Uebertretung, wenigstens Unlauterkeit, d. i. Beimischung vieler unechter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des

[1]) Kr. d. pr. V. S. 193. [2]) A. a. O. S. 198.
[3]) A. a. O. S. 201 u. 221 ff.

Gesetzes, folglich eine mit Demut verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrigläßt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der Wert einer dem moralischen Gesetz völlig angemessenen Gesinnung ist unendlich, weil alle mögliche Glückseligkeit im Urteile eines weisen und alles vermögenden Austeilers derselben keine andere Einschränkung hat, als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihre Pflicht.

„Aber das moralische Gesetz für sich verheißt doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht notwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstückes des höchsten Gutes) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reiches Gottes, in welchem Natur und Sitte in eine, jeder von beiden an sich selbst fremde Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich machte. Die Heiligkeit der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionierte Wohl aber, die Seligkeit, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt, weil jene immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande sein muß und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und notwendig ist, diese aber in dieser Welt unter dem Namen der Glückseligkeit gar nicht erreicht werden kann und daher lediglich zum Gegenstand der Hoffnung gemacht wird. Diesem ungeachtet ist das christliche Prinzip der Moral selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntnis Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Erlangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, und selbst die eigentliche Triebfeder zur Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letzteren allein besteht.

„Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürliche für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen, heiligen und gütigen, zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstand unserer Bestrebungen zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Uebereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.“ (222 ff.)

7. Die Postulate der sittlichen Ordnung.

Damit das höchste Gut, unser Lebenszweck verwirklicht werden kann, sind nach Kant drei Postulate notwendig. Postulate sind nach Kant „nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht; sie erweitern die spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen, vermittelst ihrer Beziehung auf das Praktische, objektive Realität und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnten.“ [1]) „Postulate sind also zwar theoretische, als solche aber nicht erweisliche Sätze, insofern sie einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen.“ [2])

Welches sind nun diese Postulate? Erstens die Freiheit des Willens; zweitens die Unsterblichkeit der Seele; drittens das Dasein Gottes: drei Wahrheiten von unabsehbarer Tragweite, deren objektive sichere Erkenntnis Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ entschieden in Abrede stellt, wenn er auch deren Möglichkeit nicht leugnete. [3])

a) Die Freiheit des Willens.

Die Freiheit des Willens ist nach Kant kein Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis auf Grund des Zeugnisses unseres Bewußtseins; denn alle Vorgänge unseres empirischen Bewußtseins sind nach Kant vom Gesetze der Kausalität, der Naturnotwendigkeit beherrscht. Man kann die Freiheit des Willens auch nicht mit Gründen der reinen Vernunft beweisen, weil die sinnliche Anschauung fehle, auf welche die Kategorie der Freiheit angewandt werden könne. [4]) Die einzige Möglichkeit, die Willensfreiheit zu erkennen, ist die Existenz des moralischen Gesetzes, das niemand leugnen kann. Dieses Gesetz schreibt ein Sollen und zwar ein unbedingtes Sollen vor, das nur in der Unterstellung verständlich ist, daß es ein freies Wollen gibt. „Du sollst, also kannst du auch.“ Durch diesen freien Willen, der nicht an die Kausalität der Naturdinge gebunden ist, wird der Mensch Bürger eines geistigen Reiches, welches von höheren Zwecken beherrscht wird. Das Gesetz wird von der praktischen Vernunft dem Willen zu realisieren auferlegt,

[1]) Kr. d. pr. V. S. 231. [2]) A. a. O. S. 214. [3]) Siehe Grundfr. II, 507 ff. [4]) Siehe a. a. O. II 501 ff.

im Gegensatz zu den niederen sinnlichen Trieben. So wird auch die Natur des kategorischen Imperativs verständlicher, kraft welchem der Mensch als geistiges Wesen durch Verstand und freien Willen der Sinnlichkeit die Gesetze auferlegt, gleichsam sein eigener Gesetzgeber als geistiges Wesen und zugleich sein Untertan als sinnliches Wesen.

„Und so sind kategorische Imperative möglich dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß sein sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch daß über meinem durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee eben desselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält, ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen, und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.“ [1])

„Das moralische Prinzip dient also selbst zum Prinzip der Deduktion eines unerforschlichen Vermögens, welches keine Erfahrung beweisen, die spekulative Vernunft aber . . . wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur . . . und verschafft diesem (Gesetz der Kausalität durch Freiheit) also zuerst objektive Realität.“ „Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetz a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben.“ [2])

Kant verficht also die Freiheit des Willens unbedingt als Grundlage der Voraussetzung des moralischen Gesetzes; allein diese Freiheit ist keine *empirische*, wie wir schon bemerkten; denn die Dinge, welche in Raum und Zeit existieren, sind nach Kant dem Kausalgesetz, der Notwendigkeit des Geschehens unterworfen, also auch der Mensch als sinnliches Wesen. Unsere Handlungen sind demnach alle, wie die der andern Wesen, durch die vorhergehenden bestimmt, die als vergangene nicht mehr in unserer Gewalt sind, also notwendig ihre Wirkung in uns ausüben, einerlei ob dieser bestimmende Einfluß in uns liegt, durch unsere Vor-

[1]) Grundlegung S. 111 f. [2]) Kr. d. pr. V. S. 80 u. 94.

stellungen ausgeübt wird, wie Leibniz annimmt, oder durch äußere Ursachen erfolgt, wie der Materialist glaubt. Will man also die Willensfreiheit retten, so muß man eine transzendentale annehmen, die nicht Gegenstand unseres Bewußtseins ist, die nicht die Erscheinung der Dinge, auch unserer selbst, in Raum und Zeit betrifft, das Phänomenon, sondern das Noumenon, das Ding an sich, d. h. unser Ich an sich, das transzendentale, das den Bedingungen von Raum, Zeit und Kausalität nicht unterworfen ist, sondern sich selbst das Gesetz gibt und dessen Motiv vorschreibt. Gerade die Notwendigkeit, einen freien Willen anzunehmen, ist für Kant das ausschlaggebendste Motiv für die Unterscheidung der Welt der Erscheinung, der Idealität von Raum und Zeit und der Noumena, der Dinge, wie sie an sich sind. Eine bloß psychologische Freiheit, d. h. ein Handeln auf Grund von Vorstellungen, und noch mehr eine bloß komparative Freiheit, d. h. ein Handeln aus innerem Grunde, wäre nach Kant „im Grunde nicht besser, als die Freiheit eines Bratenwenders, der auch, wenn er einmal aufgezogen ist, von selbst seine Bewegungen verrichtet". [1])

„Man kann einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, im gleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, sowie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines andern Blickes, der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen statt wir nur den Vernunftbegriff haben, nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjektes fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjektes als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt." [2])

Trotzdem hält Kant unerschütterlich fest am freien Willen, wenigstens als Vorzug des transzendenten Subjektes, des geistigen Prinzipes in uns.

„Ob nun auch . . . die Freiheit mit der Naturnotwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegscheidung die Vernunft in spekulativer Absicht den Weg der Naturnotwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet als den der Freiheit, so ist doch in praktischer Absicht der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner

[1]) Kr. d. pr. V. S. 169. [2]) A. a. O. S. 172 ff.

Vernunft bei unserm Tun und Lassen Gebrauch zu machen. Daher wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit weg zu vernünfteln. Diese muß also voraussetzen, daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit eben derselben menschlichen Handlungen angetroffen werde; denn sie kann ebenso wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben." [1])

Die Erklärung und zugleich die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruches zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit derselben Handlung findet Kant darin, daß der Mensch ein Doppelwesen ist, ein „Noumenon", d. i. Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt, und als „Phänomen" in der Sinnenwelt den Naturgesetzen unterworfen. Es widerspricht sich aber nicht, daß ein Ding in der Erscheinung gewissen Gesetzen unterworfen, als Ding oder Wesen an sich aber unabhängig ist. [2])

b) Die Unsterblichkeit der Seele.

Das zweite Postulat, welches Kant aufstellt zur Verwirklichung des höchsten Gutes ist die Unsterblichkeit der Seele. Auch diese läßt sich nach Kant nicht beweisen, „weil es am Merkmal der Beharrlichkeit fehle, um den psychologischen Begriff eines letzten Subjektes, welcher der Seele im Selbstbewußtsein notwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen." [3]) Da tritt nun wieder das moralische Gesetz ein und gibt der praktischen Vernunft, freilich nur zu ihrem Gebrauch, Gründe für ein unsterbliches Leben an die Hand. Das Ziel des moralischen Gesetzes nämlich ist Heiligkeit des Lebens, die in der „völligen Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz" besteht. „Dieser Heiligkeit ist aber kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden . . . Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt, möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur in der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft." [4])

---

[1]) Grundlegung S. 114 ff. [2]) A. a. O. S. 117 ff.
[3]) Kr. d. pr. V. S. 232 ff. [4]) A. a. O. S. 213.

Kant glaubt, daß diese Überzeugung von einem steten unendlichen Fortschritt zur Heiligkeit, ohne dieselbe je vollkommen zu erreichen, uns einerseits bewahre vor der moralischen Trägheit, indem dieser Gedanke an den ewigen Fortschritt und die ihm entsprechende Glückseligkeit uns beständig zu sittlicher Tätigkeit anspornen, andererseits uns schütze vor „theosophischen und mystischen Träumen", als könnten wir je zur Höhe der Vollendung gelangen. Kant hält es sogar für möglich, daß wir auch noch im Jenseits unseren moralischen Grundsätzen untreu werden könnten.[1])

Es ist auffallend, daß Kant nicht das sekundäre Moment seines Begriffes vom höchsten Gut zu einem Postulat für das jenseitige ewige Leben verwertet, die Glückseligkeit. Gegenüber den Stoikern verteidigt er die moralische Nowendigkeit einer Glückseligkeit, welche der moralischen Gesinnung entspricht und ihr zum Entgelt dienen soll, wenn sie auch nicht Motiv des sittlichen Strebens sein darf. Moralische Gesinnung und Glückseligkeit sind nach Kant unzertrennlich verbunden. Nun aber bedarf es keines Beweises, daß die Glückseligkeit hienieden niemand beschieden ist, auch nicht dem Tugendhaften. Also muß die Glückseligkeit in einem jenseitigen Leben der Tugend zum Lohne werden, und ewig sein, wie es die Tugend in unendlichem Fortschritt sein soll. Schiller hat das so schön in seinem Gedichte Hoffnung ausgedrückt:

Es ist kein leerer schmeichelnder Wahn
Erzeugt im Gehirn der Toren.
Im Herzen kündet es laut sich an:
Zu was Besserm sind wir geboren,
Und was die innere Stimme spricht,
Das täuscht die hoffende Seele nicht.

c) Das Postulat des Daseins Gottes.

Auch dieses Postulat kann nach Kant durch die reine theorethische Vernunft nicht bewiesen, höchstens als möglich befunden werden; denn Gott kann als geistiges Wesen in keiner Anschauung vorstellig gemacht, also begrifflich nicht erfaßt werden. Auch sind sein Dasein und seine Eigenschaften nicht Gegenstand eines Beweises. Denn wir müßten zu dem Zwecke diese Welt als das „vollkommenste mögliche Ganze, mithin alle mögliche Welten, um sie mit dieser vergleichen zu können, erkennen, mithin allwissend

[1]) Kr. d. pr. V. S. 215.

sein, um zu sagen, daß sie nur durch einen Gott möglich war.“ [1]) Noch weniger ist es statthaft, analytisch „aus bloßen Begriffen“, also aus dem Begriff Gottes dessen Existenz synthetisch abzuleiten, weil unsere Begriffe die Existenz der Objekte nicht einschließen.

Ebenso ist es der reinen Vernunft unmöglich, „einen genau bestimmten Begriff dieses Urwesens“ zu bilden. Wohl können wir von der „Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe der Welt auf einen weisen, gütigen, mächtigen 2c. Urheber derselben schließen, aber nicht auf seine Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht usw. Auch können wir die „ganz vernünftige Hypothese“ machen, daß, wenn in so vielen Stücken . . . Weisheit, Gütigkeit 2c. hervorleuchtet, in allen übrigen Stücken es ebenso sein werde, und es also vernünftig sei, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beizulegen. Aber das sind keine Schlüsse, wodurch wir uns auf unsere Einsicht etwas dünken, sondern nur Befugnisse . . ., die noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen.“ [2]) Es bleibt also nichts übrig, als wieder den Begriff des höchsten Gutes zu Hülfe zu nehmen, nicht um einen theoretischen Beweis für das Dasein Gottes und seine Eigenschaften zu liefern, sondern bloß einem praktischen Bedürfnis zu entsprechen. Das zweite untergeordnete Element im Begriff des höchsten Gutes ist die Glückseligkeit, welche der Heiligkeit entsprechen soll. Diese Glückseligkeit kann der sittliche Wille des Menschen selbst nicht hervorbringen; es muß also eine andere Ursache gesucht werden, welche der Tugend den Lohn und zwar nach Verdienst, insbesondere nach Maßgabe der befolgten sittlichen Maxime, zuteilt. Diese Ursache kann nur „eine Intelligenz und die Kausalität eines solchen Wesens . . . ein Wille“ sein. „Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache, folglich der Urheber der Natur ist, d. i. Gott . . . es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.“ [3]) Von diesem Standpunkt aus macht Kant es den griechischen Schulen zum Vorwurf, daß sie glaubten, das höchste Gut erlangen zu können, ohne das Dasein Gottes dazu zu bedürfen. Daher beschränkten die Epikuräer ihre Glückseligkeit auf die Genüsse dieser Welt, die Stoiker auf die Tugend allein

[1]) Kr. d. pr. V. S. 242. [2]) A. a. O. S. 244. [3]) A. a. O. S. 218 ff.

und das daraus quellende Bewußtsein der Unabhängigkeit, Freiheit und Erhabenheit über alle Naturmächte. [1])

Der Begriff des höchsten Gutes verlangt nicht nur das Dasein Gottes, sondern er bestimmt auch dieses göttliche Wesen näher nach seinen Eigenschaften und Vollkommenheiten.

„Ich finde, daß der moralische Grundsatz ihn (den Begriff Gottes) nur als möglich unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit zulasse. Er muß allwissend sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu erteilen, ebenso allgegenwärtig, ewig usw. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes, als Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens.“ (S. 244 ff.)

Alle diese Postulate der praktischen Vernunft, durch welche unsere Erkenntnis erweitert wird, sind nicht Gegenstände theoretischen Wissens, sondern einer Art von „Vernunftglauben“, d. h. eines subjektiven Fürwahrhaltens aus praktisch notwendigen Bedürfnissen, wenn auch ohne Einsicht in die inneren Gründe. Mit diesem Vernunftglauben begnügt sich der gewöhnliche Mann und auch der Gebildete muß sich schließlich dazu bekennen, wenn er das höchste Gut erlangen will.

Man möchte annehmen, daß Kant sich selbst und seinen eigenen Vernunftglauben schildert in dem Bekenntnis: „Der Rechtschaffene darf wohl sagen: Ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Dauer endlos sei; ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das Einzige, wo mein Interesse, weil ich von denselben nicht nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen vermöchte.“ (S. 250 ff.) Dieser Vernunftglaube ist nach Kant nicht geboten, sondern freiwillig angenommen und der moralischen Gesinnung entsprungen; er kann selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in's Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten.“ (S. 255.)

8. Das radikale Böse.

Das eigentümlichste und schwierigste Kapitel der Kant'schen Sitten- und Religionslehre ist wohl seine Ansicht über das „radikale Böse“ in der menschlichen Natur. Es ist eine von jeher anerkannte Tatsache, welche die hl. Schrift mit den Worten ausdrückt: „Das Herz des Menschen ist zum Bösen geneigt von Jugend auf.“

[1]) Kr. d. pr. V. S. 220 ff.

Auch Kant erkennt diese Tatsache an, indem er hinweist auf die Anschauungen der Alten von einem goldenen Zeitalter, das die Menschen durch ihre Schuld verloren haben. Er stimmt der Klage des Horaz bei, daß das Zeitalter der Eltern schlechter gewesen als das der Vorfahren und daß uns ein noch sittenloseres Geschlecht folgen werde.[1]) Er nimmt ausdrücklich Stellung gegen jene rationalistische Strömung, die von Seneka bis Rousseau den Standpunkt vertrat, daß der Mensch von Natur gut sei und aus sich zum Guten strebe, ja, daß die Kultur den Menschen eher schlechter als besser mache. Rousseau hatte bekanntlich in einer Preisaufgabe der Akademie zu Dijon die Ansicht verfochten, daß alles gut aus der Hand des Schöpfers hervorgehet, aber in der Hand des Menschen entarte.[2]) Und Seneka, der Stoiker, meinte, daß wir an heilbaren Übeln kranken, daß die Natur uns zum Guten geschaffen habe und uns helfe, wenn wir selbst genesen wollen.[3])

Demgegenüber vertritt nun Kant die Überzeugung, „daß der Mensch von Natur böse sei", wie Horaz bemerke: „Niemand wird ohne Schuld geboren."[4])

„Der Satz, der Mensch ist böse, kann nach dem obigen nichts anders sagen wollen, als er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heißt soviel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden; denn alsdann wäre sie notwendig, sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es als subjektiv notwendig in jedem, auch dem besten Menschen, voraussetzen ... Daß nun ein solcher verdorbener Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen." (S. 20 ff.)

Woher nun dieser Hang zum Bösen, diese natürliche Verdorbenheit? Nicht aus der Sinnlichkeit, wie die Stoiker glaubten; denn die Naturanlage des Menschen ist an sich gut.

„Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich

[1]) Aetas parentum, pejor avis, tulit Nos nequiores mox daturos Progeniem vitiosiorem. Horaz.

[2]) Discours sur les sciences et les arts 1749.

[3]) Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos, natura, si sanari velimus, adjuvat.

[4]) Religion usw. S. 20: „Vitiis nemo sine nascitur."

und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen. Man muß sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander selbst aufreiben, und zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieses ausrichtet, heißt Klugheit." (S. 53)

Auch in der Verderbtheit der menschlichen Vernunft ist diese Neigung zum Bösen nicht zu suchen; denn sie ist ja die Quelle des kategorischen Imperatives, der sich allen unwiderstehlich aufdrängt. Es bleibt also nur eine böse Tat übrig, welche diese böse Neigung in uns zur Folge hatte. Aber diese böse Tat war nicht etwa die biblische Erbsünde, durch welche unsern Stammeltern ihr ganzes Geschlecht in Mitleidenschaft gezogen hätten. „Unter allen Vorstellungsarten ist diese die unschicklichste", da doch jeder nur die Folgen eigener Schuld zu tragen hat (S. 31). Ein jeder von uns hat vielmehr diese Sünde persönlich begangen durch Befolgung unsittlicher Maximen, nicht aus Bosheit, „das wäre teuflisch"; sondern aus menschlicher Gebrechlichkeit, welche die natürliche Neigung entweder ausschließlich oder doch zum Teil zur Maxime des Handelns macht. „Diese angeborene Schuld, welche sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt, muß doch aus der Freiheit entsprungen sein und kann daher angerechnet werden" (S. 28). Man kann zwar den Vernunfturſprung, aber nicht den Zeitursprung dieser freien Verschuldung bestimmen, da die Ursächlichkeit der Freiheit nicht der Zeit unterliegt, wie die Naturkausalität (S. 30 ff.) Der Ursprung des Bösen in uns kann also auch nicht Gegenstand des empirischen Bewußtseins sein, welches an die Erfahrung in Raum und Zeit gebunden ist. — Dasselbe gilt dann aber auch in entsprechender Weise von der Bekehrung zum Guten, welche eine Tat des freien Willens ist, der das moralische Gesetz zur einzigen oder wenigstens zur obersten Maxime seines Handels macht, nachdem er die natürlichen Neigungen besiegt hat. Kant selbst gesteht die Unbegreiflichkeit dieser Vorgänge der Sünde und Bekehrung in seinem System:

„Davon, warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verdorben hat, obgleich dieses unsere eigene Tat ist, können wir ebensowenig weiter eine Ursache angeben, als von einer Grundeigenschaft unserer Natur" (S. 20). „Der Vernunftursprung dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberste Grund aller

Maximen wiederum die Annahme einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können. Und doch ist die ursprüngliche Anlage . . . eine Anlage zum Guten. Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralisch Böse in uns zuerst gekommen sein könne.

„Diese Unbegreiflichkeit, zusammt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in jener Geschichtserzählung dadurch aus, daß sie das Böse zwar im Weltanfange, doch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt, wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatz mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angeführt werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zum Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird.“ (S. 36 f.)

„Wie es möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat und der Verfall vom Guten ins Böse . . . nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen vom Bösen zum Guten, so kann die Möglichkeit des letzteren nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalles erschallt doch das Gebot: Wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele. Folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir tun können, für sich allein unzureichend sein und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen.“ (Religion usw. S. 38 ff.)

„Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag, und sogar wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. Daß er nach seiner Herzensänderung keine neue Schuld mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Überschuß über das, was er jedesmal zu tun schuldig ist, herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu tun, was in seinem Vermögen steht.“ (A. a. O. S. 73 ff.)

9. **Das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit.**

Von jeher war man der Ansicht, daß die Religion Grundlage der sittlichen Ordnung sei, ihr Ziel, ihre Norm und ihre Motive bestimme. Diese Auffassung hat Kant umgekehrt. Ähnlich wie nach ihm nicht das Objekt die Erkenntnis spezifiziert, sondern die Erkenntnis das Objekt selbst konstituiert, so ist nach Kant die religiöse Ordnung von der sittlichen abhängig. Das war von vornherein zu erwarten, da er das Dasein Gottes und dessen Eigenschaften nicht das Objekt der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft sein läßt; erst die Gewißheit des sittlichen Gesetzes garantiert uns das Dasein Gottes als Postulat, da ohne einen allwissenden und allmächtigen Gott das höchste Gut, zu welchem die Glückseligkeit gehört, nicht verwirklicht werden könnte. Die sittliche Ordnung wird zur religiösen dadurch, daß ihre Gebote als Gottes Gebote angesehen werden.

Daraus darf man aber nicht den Schluß ziehen, daß das moralische Gesetz wirklich Gottes Gesetz ist; es ist vielmehr das Gesetz unserer eigenen autonomen Vernunft; sonst würde unsere Sittlichkeit heteronom werden, ihre Selbständigkeit, ihren Wert verlieren.[1]) Auch die Norm der sittlichen Ordnung ist in uns selbst zu suchen, in unserm Gewissen; denn „das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist." „Es ist hier nicht die Frage, wie das Gewissen geleitet werden solle; denn das will keinen Leiter, es ist genug, eines zu haben . . . Das Bewußtsein also, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht."[2])

Noch weniger darf das Motiv des Handelns in Gott gesucht werden, sei es nun der Wille Gottes, die Hoffnung auf Himmelslohn oder die Furcht vor dem göttlichen Richter; denn solche Motive sind nach Kant durchaus heteronom, unmoralisch (S. 82, 69), sie würden in „Gott Ehr- und Herrschbegierde, verbunden mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers voraussetzen."[3])

Zwar meint er, das große Gebot des Christentums, Gott zu lieben über alles und den Nächsten wie sich selbst, stimme mit

[1]) Kr. d. pr. V. S. 226. [2]) Religion usw., S. 226. Vergl. Tilm. Pesch, Die moderne Wissenschaft, betrachtet in ihrer Grundfeste, 1876 (I. Erg.-Heft der Stimmen aus Maria-Laach), S. 63 ff.).

[3]) Grundl., S. 92.

seinem kategorischen Imperativ, das Gesetz aus Achtung vor demselben zu erfüllen, überein; allein er läßt dieses christliche Gebot nur als Ideal gelten, welches der Mensch zwar erstreben soll, aber niemals erreichen werde. Es sei Religionsschwärmerei, das Gesetz aus Liebe, d. h. gern zu erfüllen, da es seiner Natur nach im Gegensatz zu den Neigungen stehe. Unsere Aufgabe sei Tugend, d. h. moralische Gesinnung im Kampfe, nicht Heiligkeit im vermeintlichen Besitz völliger Reinheit der Gesinnung. Es sei moralische Schwärmerei, zu vermeintlich edeln, erhabenen, großmütigen Handlungen im Hinblick auf Vorbilder anzuspornen, statt zur Pflichterfüllung aus bloßer Achtung für dieselbe, weil man auf diese Weise eine „windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervorbringe und sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemütes schmeichele . . . und darüber die Schuldigkeit . . . vergesse.“ [1]) „Die Tugendlehre besteht durch sich selbst, auch ohne den Begriff von Gott . . . Die Gottseligkeitslehre . . . soll nur zum Mittel dienen . . . die Tugendgesinnung zu stärken.“ . . . „Der Tugendbegriff ist aus der Seele des Menschen genommen. Er hat ihn schon ganz, obzwar unentwickelt, in sich und darf nicht wie der Religionsbegriff durch Schlüsse herausvernünftelt werden.“ [2]) „Ich nehme folgenden Satz als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ [3])

„Religion ist also, subjektiv betrachtet, die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Diejenige, in welcher ich vorher wissen muß, daß etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte Religion; dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muß, daß etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion.“ [4]) Der Rationalist hält nur die natürliche Religion für moralisch notwendig, der Naturalist leugnet auch die Möglichkeit der Offenbarung. Die natürliche Religion stützt sich auf den Vernunftglauben, die geoffenbarte auf den historischen oder Kirchenglauben, der nie allgemeingültig und gewiß sein kann. Inhalt des Vernunftglaubens ist: 1. Glaube an Gott als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber; 2. Glaube an Gott als Erhalter

---

[1]) Kritik d. pr. Vern., S. 257. [2]) Religion usw., S. 223.
[3]) A. a. O., S. 205. Von Kant selbst sogar fett gedruckt.
[4]) Religion usw., S. 180 ff.

des Menschengeschlechtes, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben; 3. Glaube an Gott, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter.[1])

[1]) Religion usw. S. 165. — Geben wir noch einige Belegstellen:

„Moral führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer den Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck der Weltschöpfung ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“ (Religion usw. S. X)

„Das moralische Gesetz führt durch den Begriff des höchsten Gutes, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. h. willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen heiligen und gütigen, zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstand unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt alles uneigennützig und bloß auf Pflicht gegründet, ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zugrunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Prinzipien werden, den ganzen moralischen Wert der Handlungen vernichten.“ (S. 226.)

„Nun gibt es aber eine praktische Erkenntnis, die, obgleich sie lediglich auf Vernunft beruht und keiner Geschichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigsten Menschen, so nahe liegt, als ob sie ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre, ein Gesetz, das man nur nennen darf, um sich über sein Ansehen mit jedem sofort einzuverstehen und welches in jedermanns Bewußtsein unbedingte Verbindlichkeit mit sich führt, nämlich das der Moralität. Und was noch mehr ist, diese Erkenntnis führt entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers; mithin leitet es zu einem Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist; ja, er führt dahin so natürlich, daß, wenn man den Versuch machen will, man finden wird, daß er jedem Menschen, ohne ihm etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klüglich gehandelt, von diesem anzufangen und den Geschichtsglauben, der damit harmoniert, auf ihn folgen zu lassen, sondern es ist auch Pflicht, ihn zur obersten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils teilhaftig zu werden, was uns ein Geschichtsglaube immer verheißen mag, und zwar dergestalt, daß wir diesen nur nach der Auslegung, welche der reine Religionsglaube ihm gibt, für allgemein verbindlich können oder dürfen gelten lassen.“ (S. 221.)

„So wenig wie aus irgend einem Gefühl Erkenntnis der Gesetze und daß diese moralisch sind, ebenso wenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden, weil zu derselben Wirkung mehr als eine Ursache stattfinden kann, in diesem Falle aber die bloße Moralität des Gesetzes und der Lehre, durch die Vernunft erkannt, die Ursache derselben ist, und selbst in dem Falle der bloßen Möglichkeit dieses Ursprunges es Pflicht ist, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Tür und Tor öffnen und nicht selbst das unzweideutige Gefühl durch die Ver-

Diese Wahrheiten genügen für die Vernunftreligion, weiterer, insbesondere einer Offenbarung von Geheimnissen und erst recht der Wunder bedarf es nicht; sie können dem sittlichen Gesetze, auf dem der gute Lebenswandel beruht, nichts hinzufügen. Aber auch diese Wahrheiten, selbst das Dasein Gottes, sind kein „assertorisches Wissen“, sondern „problematisches Annehmen“, „freies assertorisches Glauben“. Es gibt außer den ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten **keine besonderen Pflichten gegen Gott** („Hofdienste“); denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken.“ [1])

Daher ist „das Leben als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ein abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen“ (S. 238), und wer im Gebet überrascht wird, gerät in Verlegenheit und schämt sich dessen, als habe er „eine kleine Anwandlung von Wahnsinn“ (S. 239). Ebenso ist das Kirchengehen als Gnadenmittel betrachtet ein „Wahn“, der den „schlechten moralischen Gehalt seiner (des Kirchgängers) Gesinnung den Augen anderer und selbst seinen eigenen durch einen betrüglichen Anstrich zu verdecken dient“ (S. 244). Die feierliche Aufnahme in die christliche Gemeinschaft durch die Taufe nicht bloß als bürger-

wandtschaft mit jedem andern phantastischen um seine Würde bringen will. — Gefühl wenn das Gesetz, woraus oder auch wonach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat jeder nur für sich und kann es andern nicht zumuten, also auch nicht als einen Probierstein der Echtheit einer Offenbarung anpreisen; denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust oder Unlust affiziert wird, worauf gar keine Erkenntnis gegründet werden kann. Es gibt also keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen andern Ausleger desselben, als eine reine Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit, welche das Historische derselben angeht, von welchen die erstere allein authentisch und für alle Welt gültig, die zweite aber nur doktrinal ist um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes, sich beständig erhaltendes System zu verwandeln.“ (S. 129 ff.)

„Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist (dagegen) ein Fron- und Lohndienst (fides mercenaria, servilis) und kann nicht für den seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Denn dieser muß ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter (fides ingenua) Glaube sein. Der erstere wähnt durch Handlungen des Kultus, welche an sich keinen moralischen Wert haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenötigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anstatt daß der letztere dazu eine moralisch gute Gesinnung als notwendig voraussetzt.“ (S. 131 ff.)

[1]) Religion usw. S. 181 ff.

licher Akt betrachtet, sondern als Gnadenmittel, wodurch die Sünden getilgt werden sollen, ist „ein Wahn, der seine Verwandtschaft mit einem mehr als heidnischen Aberglauben öffentlich an den Tag legt“ (S. 245). Ebenso ist die Kommunion, das Liebesmahl, nicht als bloß kirchliche Handlung, sondern als Gnadenmittel und Glaubensartikel betrachtet, ein Wahn der Religion, der nicht anders, als dem Geiste derselben gerade entgegenwirken kann. — Pfaffentum also würde überhaupt die „usurpierte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüter sein dadurch, daß sie im ausschließlichen Besitz der Gnadenmittel zu sein sich das Ansehen gäbe.“ (S. 245.)

„Die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, ist nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese eigentlich ausmacht und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung erhalten soll.“ (S. 116.)

„Das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessieren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt. Diese Auslassung mag uns selbst in Ansehung des Textes der Offenbarung oft gezwungen erscheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings für die Moralität nichts in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt.“ (S. 124.)

„Das Lesen dieser heiligen Schriften oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will — der Geschichtsglaube ist «tot an ihm selber», d. i. für sich als Bekenntnis betrachtet, enthält er nichts, führt auch auf nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte. Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben als einer solchen sein: «alle Schrift von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe zur Besserung.»“ (S. 125.)

Auch das religiöse Gefühl, das die Pietisten als Kriterium der religiösen Wahrheit annehmen, weist Kant als mystische Schwärmerei zurück, wie wir vorhin gesehen haben (siehe oben S. 37).

Freilich müssen die Menschen aus dem ethischen Naturzustande, in welchem jeder sich selbst das Gesetz gibt, heraustreten, und ein ethisches Gemeinwesen, eine Kirche gründen, ebenso wie sie den juridischen Naturzustand, in welchem der Kampf aller gegen alle herrscht, verlassen und in die bürgerliche Gemeinschaft unter Gesetzen eintreten müssen, in welcher die Freiheit des einzelnen mit der der Gesamtheit zusammen bestehen kann. Dieses ethische Gemein-

wesen muß nun auch eine bestimmte äußere Organisation haben, die aber weder zum Despotismus der Orthodoxie, noch zur Willkür des Illuminatismus werden darf (S. 113). Sie stützt sich auf eine historische Tatsache, eine Offenbarung, welche durch eine schriftliche Urkunde bezeugt wird. Von allen historischen Religionsgemeinschaften ist die christliche diejenige, die sich am meisten dem reinen Vernunftglauben nähert.

„Es gibt eigentlich nur eine wahre Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben“ (S. 121). „Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche sind folgende: 1. Die Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben . . . 2. Die Lauterkeit der moralischen Triebfedern, ohne Aberglauben und Schwärmerei . . . 3. Die Freiheit der Mitglieder in ihrem innern und äußeren Leben . . . 4. Unveränderlichkeit der Konstitution (Rel. S. 111). Die Kirche als ethisches Gemeinwesen hat nur eine relative Bedeutung; sie soll ihre Mitglieder nach und nach zu dem reinen Religionsglauben, zu der Vernunftreligion führen, sich selbst also gleichsam überflüssig machen. Daher bildet auch der Vernunftglaube das höchste Tribunal in religiösen Fragen. Was ihm widerspricht, ist abzulehnen. So erscheint der Glaube an Wunder, an Geheimnisse, an Gnadenmittel als religiöser Wahn, weil ohne Bedeutung für den auf die Achtung vor dem Gesetze unserer Vernunft gegründeten guten Lebenswandel.

Dahin gehören auch die Lehren von der Gottheit Christi, seiner Menschwerdung, der Erbsünde, von seinem genugtuenden Leiden, seiner Auferstehung, vom Weltgericht, von Himmel und Hölle. Die betreffenden christlichen Lehren der hl. Schrift müssen symbolisch erklärt werden. Wiederholt betont Kant das Recht und die Pflicht einer solchen Interpretation der hl. Schrift[1]) mit Berufung auf das Wort des Heilandes: „Wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns“ (S. 88). Der Sohn Gottes ist bei Kant zur Idee der vollkommenen Menschheit in Gott geworden (S. 56, 85); die Dreifaltigkeit stellt nur drei Eigenschaften des göttlichen Wesens dar (S. 168, 172); die Menschwerdung ist die Verwirklichung der Idee der Menschheit in einem idealen Träger und das Ziel unseres Lebens. Erlösung, Genugtuung, Leiden, Tod und Auferstehung Christi bedeuten die Umkehr des Menschen vom bösen

[1]) Religion usw. S. 16, 88.

Prinzip zu einem moralischen Lebenswandel (S. 82 ff.); der strenge Richter ist das unbestechliche Urteil unseres eigenen Gewissens (S. 82). So reinigt und läutert der Vernunftglaube den historischen Offenbarungs- oder Kirchenglauben, „der an sich tot, für sich als Bekenntnis betrachtet, nichts enthält, auf nichts führt, was einen moralischen Wert für uns hätte“ (S. 126). Das Ziel der kirchlich organisierten Gemeinschaft gibt Kant an mit den Worten:

„Es ist also eine notwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welch letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, «damit Gott sei alles in allem.» — Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) «ein Kind war, war er klug als ein Kind» und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zutun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; «nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist.» Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarerweise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war.

„Man kann aber mit Grund sagen: «daß das Reich Gottes zu uns gekommen sei», wenn auch nur das Prinzip des allmählichen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden, allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat: obgleich die wirkliche Erreichung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt.“ (Religion usw. S. 140 ff.)

B. Kritik der Kant'schen Sittenlehre.

I. Vorzüge der Kant'schen Sittenlehre.

Wir haben bei der Darstellung der Sittenlehre Kants denselben oft selbst zu Wort kommen lassen — öfter vielleicht, als an sich nötig war — um eine feste Grundlage für die Beurteilung

seines Systems zu gewinnen und um von vornherein dem Verdacht zu begegnen, als ob unsere Kritik auf einseitiger Darstellung beruhe, die dem großen Königsberger Moralphilosophen nicht gerecht werde.

Gerne erkennen wir den großen Zug, den erhabenen Gedankenflug an, der sich in seinem Moralsystem offenbart. Es ist ein energischer Protest gegen die seichte, prinzipienlose Gefühlsmoral, die von England ausgegangen war, der auch der religiöse Pietismus eines Francke und seiner Anhänger mehr oder weniger huldigte. Man kann annehmen, daß es zugleich eine Art Reaktion war gegen seine eigene pietistische Erziehung im elterlichen Hause. Noch mehr aber war es ein Verdikt gegen die Moralsysteme des Hedonismus und Utilitarismus, welche damals, besonders in Hofkreisen, praktisch geübt wurden. Daher die starke Betonung der Pflicht, welche keine Privilegien und Ausnahmen kennt; daher die rigoristische Forderung, das moralische Gesetz nicht um gewisser Vorteile willen oder aus Neigung zu erfüllen, sondern um seiner selbst willen: „Pflicht, du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes . . . in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst.“

Paulsen, dessen Kantbiographie[1]) als eine der besten geschätzt wird, sucht Kants sittliche Anschauungen und ihre Grundlagen aus seiner Persönlichkeit psychologisch zu erklären:

„Er hat sich sein Wesen durch seinen Willen gemacht, ein self-made-man im moralischen Sinn; und das ist sein Stolz: seine Tüchtigkeit nicht ein Geschenk der Natur, sondern ein Werk des eigenen Willens. Aus dem Aufsatz: «Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden», den er jener Sammlung von Aufsätzen: Streit der Fakultäten genannt, als dritten einheftete, ist bekannt, wie er seinen schwächlichen Körper durch strenge, bis ins Greisenalter fortgesetzte Trainierung zu seinem Dienst zwang. Der allgemeine Grundsatz seiner Diätetik lautet: «Auf Gemächlichkeit muß die Diätetik nicht berechnet werden, denn Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung und hat Kraftlosigkeit zur Folge.» Auf ähnliche Weise hat er seinen inneren Menschen geformt. Er berichtet ebendort, wie er seiner natürlichen «Neigung zur Hypochondrie, die in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte», durch Disziplin der Vorstellungen und Gefühle Herr geworden sei und Ruhe und Heiterkeit in den Kopf gebracht habe, «die sich auch in der Gesellschaft, nicht nach abwechselnden Launen, sondern absichtlich und natürlich mitzuteilen nicht ermangelte.»“

---

[1]) Paulsen, Immanuel Kant, sein Leben u. s. Lehre, 1904[4], Stuttgart, Frommans Verlag (S. 354 ff.).

Dazu kommt, daß Kant aus einer kleinbürgerlichen Familie hervorgegangen war, in welcher neben streng religiöser Gesinnung treue Pflichterfüllung mit einem anspruchslosen Leben sich verband. So wurde der junge Kant von Jugend auf an eine ernste Lebensweise und Selbstbeschränkung gewöhnt. Daher auch sein Fühlen mit den Volkskreisen, das durch die Lektüre der Rousseau'schen Schriften noch mehr gesteigert wurde. „Nicht die Reichen und Vornehmen haben auf Dankbarkeit Anspruch, sondern vielmehr die arbeitenden und schaffenden Massen, die «für uns achtungswürdige Menge»." [1]) Daher der demokratische Zug, der in den Schriften Kants unverkennbar ist, die starke Betonung der Würde menschlicher Persönlichkeit, die niemals bloß als Mittel betrachtet werden dürfe. Es ist ein stiller Protest gegen die absolutistischen Neigungen und Regierungen jener Zeit, gegen welche die französische Revolution sich erhob, welcher Kant, wenigstens im Anfang, seine Sympathien schenkte.

Noch eines müssen wir an Kants Sittenlehre lobend hervorheben, das allerdings in den Augen anderer Kritiker herben Tadel gefunden hat. In seiner „Kritik der reinen Vernunft" hatte Kant behauptet, daß wir das Dasein Gottes, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des menschlichen Willens nicht zu beweisen vermöchten, weil sie als rein metaphysische, übersinnliche Gegenstände auf keine Anschauung zurückgeführt werden könnten. Gerade diese Behauptung und Schlußfolgerung hatte am meisten Widerspruch gefunden und seiner Erkenntnislehre den Stempel des religiösen Skeptizismus aufgedrückt. In seiner Sittenlehre nun findet Kant Gelegenheit, diese für das Leben, Denken und Fühlen der Menschen so wichtigen Wahrheiten wenigstens als „Postulate" jeder sittlichen Lebens- und Weltanschauung aufzustellen und so die reine Vernunft durch Vermittlung der praktischen zu bereichern. Freilich hat ihm das von gewisser Seite den Vorwurf eingebracht, daß er Gott, Seele, Unsterblichkeit, Freiheit des Willens in der reinen Vernunft feierlich zur Vordertüre hinausgeworfen, in der praktischen Vernunft aber wieder zur Hintertüre hineingelassen habe. Indessen kann das in unsern Augen das Verdienst Kants nicht mindern und vermag uns in etwa auszusöhnen mit den für Leben und Denken der Menschen so gefährlichen Konsequenzen seiner Er-

[1]) Paulsen, Kant S. 357.

kenntnislehre. — Indessen dürfen diese guten Seiten der Kantschen Sittenlehre uns nicht blind machen gegenüber den großen Bedenken, welche die Hauptpunkte derselben wachrufen.

II. Die Schattenseiten der Kant'schen Sittenlehre.

1. In der Form der Darstellung.

Die Schattenseiten liegen teils in der Form, teils in dem Inhalt der Darstellung.

Was nun die Form der Darstellung betrifft, so sind die Kant-Forscher und -Leser bei aller Anerkennung seiner strengen Sachlichkeit und systematischen Behandlung der einschlägigen Fragen einig in dem Tadel der Dunkelheit, Umständlichkeit und ermüdenden Breite seiner Schriften.[1])

„Wer zum ersten Mal die transzendentale Analytik durchliest, dem wird wohl zu Mut, als ob er einen ganzen Tag durch eine endlose Dünenlandschaft wanderte; immer hofft er, die letzte Höhe erstiegen zu haben und das Ziel zu sehen, und immer häufen sich vor ihm neue Hügel. Auch die Satzbildung Kants hängt hiermit zusammen; sie kann gelegentlich auch den geduldigsten Leser zur Verzweiflung bringen, vor allem in den beiden späteren Kritiken. Man schlage eine beliebige Seite auf, überall stößt man auf Sätze von zehn bis zwanzig Zeilen Länge. Kaum hat man zu lesen angefangen, so beginnen auch schon Erinnerungen, Erklärungen, Einschränkungen, in Klammern und ohne Klammern, Anmerkungen im Text und unter dem Text, dazwischen zu treten: es ist, als ob Kant bei jeder Zeile dem Leser die ganze Vernunftkritik wieder ins Gedächtnis rufen müßte, damit er ja nicht vergesse, daß hier alles aus dem kritisch-transzendentalen Gesichtspunkt zu verstehen sei. Die Umsetzung der lateinischen Konstruktion in deutsche Schachtelsätze, der häufige Gebrauch des hinweisenden Pronomens, zu dem unter einem halben Dutzend Substantiven das geeignete zu suchen dem Leser überlassen bleibt, nötigt oft, einen Satz zwei-, dreimal zu lesen, um nur das grammatische Verständnis zu gewinnen."

Insbesondere tadelt Paulsen, daß Kant seine Sittenlehre in ihrer Darstellung allzusehr von seiner Erkenntnislehre der „reinen Vernunft" abhängig gemacht habe. Das ergibt sich schon aus dem ganzen parallelen Aufbau[2]), wie aus der rein schematischen Auffassung und Einteilung der Moralprinzipien und der Pflichtenlehre. Kant selbst hat diese Übereinstimmung zwischen den Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft als einen Vorzug der letzteren

[1]) Paulsen a. a. O. S. 79.

[2]) Kritik d. reinen Vernunft, S. 32; siehe oben S. 14 u. 21.

Schrift aufgefaßt und als eine Art Bestätigung derselben dargestellt.[1]) Ganz anders urteilt Paulsen darüber:

„Die Ursache all dieser Not (Ableitung der Pflichten aus Zwecken) liegt in dem verhängnisvollen Übergewicht, das in seinem Denken die Erkenntnistheorie gewonnen hat; sie liegt wie eine erdrückende Last auf der Ethik und hat sie nicht zu freier Entwicklung von innen heraus kommen lassen; sie nötigt ihr die Fragen auf und bestimmt die Form und Lösung." „Die Kritik der praktischen Vernunft folgt der Kritik der reinen Vernunft auf Schritt und Tritt nicht bloß innerlich ... sondern auch äußerlich. Wir haben dieselbe Fragestellung nach der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori; ebenso dieselbe Gliederung: in Elementar- und Methodenlehre, in Analytik und Dialektik, mit Kategorien und Antinomien. War das Schema schon für die erkenntnistheoretische Untersuchung nicht angemessen, so wird es hier noch viel schiefer; Kants Denken hat die Freiheit gegen sein Schema verloren. Er sieht mehr als auf die Dinge auf die fertige Form des Systems. Daß dabei die Gedanken Schaden leiden, daß notwendige Untersuchungen ausfallen und leere Füllungen eintreten, beschwert ihn nicht; er freut sich der durchgängigen Analogie und findet darin eine wichtige Bestätigung der Wahrheit seines Systems."[2])

2. Schattenseiten des Inhaltes der Kant'schen Sittenlehre.

a) Die Existenz des Sittengesetzes.

Woher weiß Kant etwas von einem Sittengesetz und dessen Existenz? Nur aus der Erfahrung. Er selbst beruft sich auf das persönliche, empirische Bewußtsein:

„Hiermit stimmen auch die Richtersprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen ... sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit ... vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen kann, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. h. im Gebrauch seiner Freiheit war ... Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene Tat bei jeder Erneuerung derselben, eine schmerzhafte durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung."[3])

Also auf Grund des Gewissens wissen wir von dem sittlichen Gesetze und seiner Verpflichtung. Leider hat Kant unterlassen, das Verhältnis des Gewissens zum sittlichen Gesetze zu präzisieren. Er bestimmt das Gewissen als „das Bewußtsein, das für sich selbst

---

[1]) Paulsen, Kant, S. 352. [2]) A. a. O. S. 319 f.
[3]) Kritik d. prakt. Vernunft, S. 170 f.

Pflicht ist“; ferner „als die sich selbst richtende Urteilskraft“ oder als „die Vernunft, die sich selbst richtet“. Das Gewissen bedarf keines Leiters, sondern es ist selbst „Leitfaden in den bedenklichsten moralischen Entschließungen“.[1]) Das Gewissensurteil hat also keine Norm außer sich selbst, es ist ein synthetisches Urteil a priori. Das geht noch besonders aus dem Worte Juvenals hervor, welches Kant gebraucht, um die Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von jeder außer oder über ihm liegenden Norm zu betonen: Sic volo, sic iubeo.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun: Erstens, Kant hat sein Moralgesetz tatsächlich nicht als ein Gesetz a priori nachgewiesen, sondern aus der innern Erfahrung in sich und der äußern Erfahrung anderer Menschen entnommen. Die Gewißheit desselben ist also eine empirische. Nach Kant'schen Grundsätzen bietet aber die Erfahrung niemals eine notwendige, allgemeingültige Wahrheit; es hieße, um ein Wort Kants anzuwenden, ex pumice aquam herauspressen, ja, es wäre „gerader Widerspruch“, eine empirisch gewonnene Erkenntnis für notwendig und allgemein zu halten. Kant widerspricht also seinen eigenen Grundsätzen, wenn er das empirisch gefundene Moralgesetz als notwendige, allgemeingültige Norm des Handelns aufstellt.

Zweitens, Kant behauptet, daß die reine praktische Vernunft, die transzendentaler Natur ist, dem ebenfalls transzendenten freien Willen vor jeder Erfahrung dies Gesetz vorschreibe. Aber woher wissen wir denn etwas von diesem Gesetz, das doch eine Grundtatsache unserer Natur sein soll?

Dasselbe ist ja nach Kant nicht Gegenstand des empirischen Bewußtseins, ebensowenig wie der freie Wille, dem dies Gesetz auferlegt ist. Ein transzendentales Bewußtsein aber gibt es nicht; es wäre eben ein Bewußtsein, das keines wäre.

Und diese praktische Vernunft, die sich selbst bezw. dem freien Willen — beide sind nach Kant identisch — das Gesetz gibt, ist es unsere persönliche, individuelle Vernunft oder eine allgemein menschliche, oder die göttliche? Die individuelle kann es nicht sein; denn wir wissen zunächst nichts von einem solchen selbstgegebenen Gesetze; wir wissen vielmehr mit voller Bestimmtheit, daß wir uns das moralische Gesetz nicht gegeben haben, daß wir ihm unter-

[1]) Religion usw., S. 226 ff.

worfen sind, wir mögen wollen oder nicht, daß wir es nicht aufheben können, obwohl doch der Gesetzgeber sein Gesetz wieder abrogieren kann, wenn es ihm nicht mehr zweckdienlich erscheint. Es ist also nicht zutreffend, wenn Professor Th. Lipps in Kant'schem Sinne schreibt: „Alle Sittlichkeit beruht auf der freien Übereinstimmung mit dem eigenen Gesetz; darum ist der Gehorsam jederzeit nicht an sich, aber in seiner Wurzel unsittlich, nicht als Tat, aber als Gesinnung.“ [1]) Wie sollte nun bei solchen Grundsätzen Erziehung möglich sein, deren erste und wichtigste Grundlage der Gehorsam ist? Und das Leben im Staate, ist es ohne Gehorsam möglich? Und erst die strenge militärische Subordination? Ist das sittliche Gesetz unser persönliches Gesetz, dann hat Tucker recht, wenn er vom Standpunkt des Sozialismus das Recht des Trunkenboldes, des Spielers, des Wüstlings, der Dirne anerkennt, ihren eigenen Lebenswandel zu befolgen, bis sie aus freier Wahl demselben zu entsagen sich entschließen. [2])

Entspringt also das moralische Gesetz der allgemeinen menschlichen Vernunft? Auch nicht; denn es gibt keine physische, reale, allgemeine, menschliche Vernunft, ein jeder hat seine eigene, persönliche, wie auch seine individuelle Natur. Die allgemeine als solche existiert nur in Gedanken als Abstraktion von den wirklich lebenden Menschen. Man müßte denn wieder in den Averrhoismus der Arabischen Philosophie zurückfallen, nach welcher es nur einen allgemein menschlichen Geist gibt, an dem die einzelnen menschlichen Individuen teil haben, eine Auffassung, welche schon in sich ungereimt ist und jeglicher Erfahrung widerspricht, da ein jeder sich seine eigenen Gedanken macht, von denen sonst niemand etwas weiß, ja, die oft im Gegensatz zu den Gedanken anderer stehen.

Es bleibt also noch der göttliche Geist übrig. Ist er der Urheber des moralischen Gesetzes in uns? Gewiß, Kant scheint an einigen Stellen daran zu denken, wenn er das Gewissen eine „himmlische Stimme“ in uns nennt, oder das Gesetz und seinen Herold, das Gewissen, als eine „beständige innere Offenbarung“ bezeichnet. Allein diese Äußerungen fallen aus dem Rahmen seines Erkenntnis- und Moralsystems heraus; denn er behauptet, daß wir Gott nicht mit Gewißheit erkennen können, daß es auch ohne

[1]) Die ethischen Grundfragen, 1899, S. 107.

[2]) Staatssozialismus und Anarchismus, übersetzt von Schuman, S. 11.

sein Dasein und dessen Gewißheit ein Moralgesetz gebe. Er erkennt Gott nur an, wie wir gesehen, als Spender der der Tugend gebührenden Glückseligkeit, nicht als Urheber der sittlichen Pflicht. Diese geht aus dem Gesetz der eigenen Vernunft hervor und darf auch nur aus Achtung vor dem Gesetz der eigenen Vernunft erfüllt werden. Sonst wäre nach Kant unsere Moralität nicht mehr autonom, d. h. eigengesetzlich, sondern heteronom, fremdgesetzlich, also das Gegenteil der Moralität. Daher erklärt Kant das Moralgesetz einfach als „ursprünglich uns gegeben", als „Faktum der reinen Vernunft", als „synthetisches Urteil a priori", seinen Ursprung als „unerforschlich".

Damit hängt dann ein weiteres Bedenken gegen das Kantsche Moralgesetz zusammen. Wenn dasselbe uns a priori gegeben ist, das ursprünglichste Faktum der Vernunft ist, so erscheint es vollständig grundlos, rein willkürlich, ein Deus ex machina. Wie soll es da aber dem vernünftigen Menschen, der Gründe verlangt, eine Pflicht auferlegen können, eine Pflicht, die oft große Opfer verlangt, die nach Kant immer einer natürlichen Neigung entgegensteht, nur ungern übernommen wird? Wo ist die Legitimation dieser gesetzgebenden Gewalt? Nicht in den Objekten, d. h. in den Zielen und Zwecken unserer Handlungen; das wäre ja nach Kant Eudämonismus. Auch nicht in unserer menschlichen Natur, denn nach Kant'schen Erkenntnisgrundsätzen erkennen wir dieselbe, insbesondere ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit, nicht mit Gewißheit und erst das so heilige, unverletzliche Moralgesetz soll uns ihren erhabenen Wert, ihre hohe Würde enthüllen. Schopenhauer, sonst ein großer Verehrer Kants, hebt diese schwache Seite des Kant'schen Moralsystems, die gerade das Herz desselben betrifft, in seiner originellen Weise treffend hervor, die Begriffe des Pflichtgebotes und des Gesetzes in der Kant'schen Ethik „schwebten frei in der Luft; es sei ein erkünsteltes Substitut der theologischen Moral, zu welcher es sich verhalte, wie ein hölzernes Bein zu einem lebendigen." [1]) Wenn Kant das autonome Pflichtbewußtsein des Menschen bald als den Grund, bald als die Folge der Würde des vernünftigen Menschen hinstellt, so spottet Schopenhauer: „Also die Moralität auf der Würde und die Würde auf der Moralität!" [2])

[1]) Die beiden Grundprobleme der Ethik 1841 S. 196.
[2]) Parerga X. 188.

Da ist doch der Standpunkt der Stoiker viel verständlicher, welche das Sittengesetz als Gesetz Gottes betrachteten, der mit der Natur und insbesondere mit dem Menschen identisch sei.

Das Moralgesetz spielt bei Kant fast die Rolle eines göttlichen Wesens. Durch dasselbe erst erkennen wir uns als freie Wesen und als Bürger einer geistigen Welt. Wir selbst geben uns dies Gesetz als geistige Wesen, um die sinnlichen Neigungen zu beherrschen. Erst im Lichte des moralischen Gesetzes erfassen wir das Dasein Gottes und eines ewigen jenseitigen Lebens. Das moralische Gesetz ist heilig, unverletzlich, absolut in seinen Forderungen, kurz, es wird für uns zu einer Art Gottheit. Tatsächlich hat Fichte, wohl der begabteste Schüler Kants, aus dessen Theorie die Konsequenz gezogen, daß Gott nicht ein persönliches, substantielles Wesen sei, sondern die „moralische Welt-Ordnung“ selbst. Diese Lehre trug ihm den Vorwurf des Atheismus ein. Und als er nun in seiner „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus“ (1799) sich verteidigte und seine Gegner des Atheismus beschuldigte, mußte er die Universität Jena verlassen.

b) Das Gewissen bei Kant.

Kant behauptet, daß das Gewissen eine ursprüngliche Funktion unseres Verstandes sei, das Bewußtsein des selbstgegebenen Moralgesetzes, daß es keines Leiters bedürfe, selbst „Leitfaden“ bei all unsern Entschließungen sei. Daraus folgt, daß das Gewissen auch unfehlbar sein muß und als letzter Grund unserer Willensentschließungen erscheint.

Stange, Professor in Greifswald, gibt den Gedanken Kants, dem er zustimmt, klarer wieder mit den Worten: „Das Gewissensurteil selbst ist ein besonderes geistiges Faktum, welches keine weitere Analyse zuläßt . . . Die Funktion des Gewissens ist als eine eigentümliche synthetische Funktion zu betrachten . . . Ein neuer Maßstab (sittliches Ideal) wird nur dann gewonnen, wenn in einer einzigen Persönlichkeit die schöpferische Kraft der Vernunft sich als mächtig erweist und — in einer für uns gänzlich unkontrollierbaren Weise — im Bewußtsein des Menschen ein neuer Maßstab geboren wird.“ [1])

Ist es wahr, daß das Gewissensurteil keine Analyse zuläßt, unkontrollierbar ist, keiner Leitung bedarf? Gewiß nicht; denn sonst würden, wie wir bereits bemerkten, die sittlichen Werte, die höchsten von allen, ja der eigentliche Inhalt, das wahre Ziel

[1]) Einleitung in die Ethik II (1901) S. 241, 268.

des menschlichen Lebens auf irrationaler, unbewußter Grundlage beruhen. Und doch sind nur solche Handlungen des vernünftigen und freien Menschen würdig, deren Gründe er einsieht. Wenn wir jemand sagen: Du darfst nicht lügen, nicht stehlen, nicht töten, nicht ehebrechen, nicht dich betrinken, können wir dann keine Gründe anführen, als höchstens: Das Gewissen verbietet es? Sicher nicht, wir begründen vielmehr das Gewissensverbot, oder besser, das Gewissensurteil selbst gibt sich uns als ein objektiv wohl begründetes zu erkennen, nicht als bloß subjektive Denknotwendigkeit. Du darst nicht lügen, stehlen, töten usw., weil das gegen die Gerechtigkeit und Nächstenliebe verstößt und das Zusammenleben der Menschen unmöglich macht. Du darfst nicht ehebrechen, dich betrinken usw., weil das die menschliche Ehre und Würde verletzt und das Glück der Familien untergräbt. Das sind rein natürliche Gründe, die jeder einsieht, auch der Ungebildete, selbst die Völker, die auf der tiefsten Stufe der Kultur stehen. Der Christ wird noch andere wirksamere Motive anführen, die der Offenbarung entlehnt sind, insbesondere das göttliche Verbot, das ewige Gericht, Himmel und Hölle. Also das Gewissensurteil ist kein blindes Fürwahrhalten, kein instinktives Gefühl, sondern eine klare Erkenntnis der Gründe unseres Handelns. Daher faßt die alte Schule das Gewissen auf als eine Art abgekürzten Schlußverfahrens, dessen Obersatz ein allgemeines sittliches Prinzip ist: Du sollst nicht lügen, stehlen usw., der Untersatz dagegen ein besonderer Fall, der unter das allgemeine Gesetz fällt: Nun würdest du aber lügen, wenn du das oder jenes sagtest; du würdest stehlen, wenn du dir diesen Gegenstand aneignetest. Also darfst du das nicht tun.[1]) So ist das Gewissensurteil ein wohl begründetes Verstandesurteil; es bedarf keines besondern Vermögens, wie Kant glaubt, indem er Verstand und Gewissen als verschiedene Vermögen auffaßt.[2]) So wird unser sittliches Handeln wahrhaft vernünftig und menschenwürdig, nicht bloß instinktmäßig, wie die Tiere handeln. Kant kommt zu seinen merkwürdigen Anschauungen über das Sittengesetz und dessen rein apriorische Natur, weil er in seiner Erkenntnistheorie sich selbst den Weg versperrte zur Erkenntnis übersinnlicher, d. h. metaphysischer Objekte, und die Freiheit des Willens, sowie das Moralgesetz sind Gegenstände von durchaus metaphysischer Natur.

---

[1]) Siehe Grundfragen III, 222 ff. [2]) Religion ꝛc. S. 226.

Kant faßt das Gewissen als durchaus selbständige Funktion auf, die keiner andern Normen außer ihr bedürfe, keiner Leitung fähig sei, im Gegenteil, selbst die Leitung des Willens in der Hand habe. Das heißt das Gewissen zur unfehlbaren Instanz, zu einer irrtumslosen Richterin in allen Moralfragen machen. Ist es so? Nein, sonst könnte es ja kein irriges Gewissen geben, kein zu laxes oder zu enges Gewissen, keine Bildung und Erziehung des Gewissens. Und doch gibt es oft genug ein irriges Gewissen. Wie viele glauben, daß die Lüge, wenigstens die Notlüge, erlaubt sei. Und nicht nur gewöhnliche Leute meinen so, sondern auch hochgelehrte Männer und Ethikprofessoren, wie Paulsen, Wundt, Th. Ziegler, Th. Lipps, E. v. Hartmann, Laas, v. Ihering, Schopenhauer, Herrmann, Martensen usw.[1]) Die alten Völker hielten die Sklaverei, die Vielweiberei, Aussetzung der Kinder, Mißbrauch der Ehe u. dergl. für erlaubt, Dinge, die wir, und gewiß auch Kant, für unsittlich halten. Wie mancher macht sich nichts daraus, den Nächsten durch Wort und Benehmen zu kränken, ein Leben des Genusses zu führen — er hat eben ein laxes Gewissen; er sieht nichts Verwerfliches in Handlungen, die wir verurteilen. Dagegen gibt es auch ängstliche Seelen, welche in allen Handlungen irgend einen Fehler erblicken und vor lauter Bedenken sich und anderen das Leben unnötig erschweren. Und wer weiß nicht, daß es gerade die wichtigste Aufgabe der Erziehung ist, das Gewissen der Zöglinge gut auszubilden, damit sie, der Autorität der Eltern und Erzieher entwachsen, selbst ihren Weg im Leben finden unter Leitung und Führung ihres Gewissens. Zu dem Zwecke müssen der Jugend die wahren sittlichen Grundsätze beigebracht werden, nach welchen sich ihre einzelnen Handlungen richten sollen.[2])

Die Auffassung, welche Kant vom Gewissen hat, ist also eine einseitige, übertriebene, die weder der Natur des Gewissens, noch der Erfahrung genügend Rechnung trägt. Den geraden Gegensatz zu seiner Auffassung bilden die empirischen Theorien, welche mit Spencer, Wundt, Paulsen u. a. das Gewissen betrachten als Resultat rein historischer Entwicklung, als „Bewußtsein der Sitten und Gesetze eines Volkes“, mit denen es im Laufe der Zeit sich ändert. Demnach gäbe es, wie keine feststehenden, unveränderlichen,

---

[1]) Siehe Cathrein, Moralphilosophie 1904⁴ II, 81 ff.

[2]) Siehe Grundfr. III, 113 ff.

allgemeingiltigen Moralgrundsätze, so auch keine allgemeingiltigen Gewissensurteile — eine Ansicht, welche die Festigkeit und Sicherheit der moralischen Ordnung untergraben muß. Als letzte Konsequenz aus solchen Anschauungen ergibt sich die Lehre Nietzsches, daß das Gewissen nichts sei „als eine lange, beherzte Fälschung", als eine „konventionelle Lüge". Es ist dies die extremste Reaktion gegen das absolute Kant'sche Gesetz und Gewissensurteil.

Die alte Schule hatte den berechtigten Kern, der in der idealistischen Lehre Kants vom Gewissen, wie in der empiristischen Auffassung sich findet, in ihr System aufgenommen; indem sie absolute, unveränderliche, allgemeingiltige Moralgesetze annahm, zugleich aber auch die erfahrungsmäßigen Objekte und Zwecke unseres Willens in Betracht zog, um die allgemeinen moralischen Grundsätze auf die individuellen Fälle, Erfahrungen und Verhältnisse des Lebens anzuwenden.[1]) Dadurch erweist sie sich als Vermittlerin zwischen den extremen Systemen, gibt den Prinzipien, wie den Tatsachen des Lebens ihr Recht und trägt so den Stempel der Wahrheit. Das kann auch ein Mann wie Eucken, obwohl kein Freund der Philosophie der Vorzeit, nicht bestreiten:

„Das mittelalterliche System, wie es die verschiedensten Interessen in sich aufnimmt, klug gegeneinander ausgleicht und geschickt zur Wirkung verbindet, dieses bewunderungswürdige System der Akkommodation nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, dieses unvergleichliche Meisterwerk der Organisation mit seiner Ansammlung von Menschenkunde und geschichtlicher Erfahrung; es ist in allem Wirken auf das gesellschaftliche Leben und das sichtbare Dasein in unbestreitbarem Vorteil; es hat eine breitere geschichtliche Grundlage, eine größere Rationalität, eine reifere Durchbildung." [2])

Wir haben bisher erst den ersten Punkt der Kant'schen Sittenlehre kritisch betrachtet und gefunden, daß das sittliche Gesetz und das mit ihm verbundene Gewissen nicht jenen absoluten, irrationalen Ursprung hat, wie Kant glaubt. Damit fallen auch die Schlußfolgerungen, die er aus seiner Voraussetzung zieht; ja mit diesem Fundamentalsatze der Kant'schen Moral fällt eigentlich sein ganzes System zusammen. Indessen wollen wir auch die weiteren Punkte desselben untersuchen und kritisch würdigen, zunächst das **Wesen** des moralischen Gesetzes.

---

[1]) Siehe Grundfragen III, 225 ff.

[2]) Die Lebensanschauungen großer Denker 1904[5], 277.

c. Das Wesen des Kant'schen Moralprinzips und seine Anwendung.[1])

Um das Wesen des moralischen Gesetzes kennen zu lernen, prüft Kant die verschiedenen Moralprinzipien auf ihren Wert und ihre Brauchbarkeit für unser Handeln. Er findet, daß alle bisher aufgestellten Moralprinzipien untauglich sind, weil alle empirischer Natur sind und deshalb keine notwendige, apriorische, allgemeingiltige Norm begründen können. Zunächst sind die subjektiven Moralprinzipien wertlos: erstens die äußeren, nämlich Erziehung und bürgerliche Verfassung; denn sie unterstellen offenbar schon die sittlichen Grundsätze, nach welchen die Erziehung und die Gesetzgebung sich richten müssen. Zweitens die innern, nämlich das sinnliche oder geistige Gefühl der Lust und Befriedigung; denn dieses Gefühl entspringt der Selbstliebe, die nicht Grund der Sittlichkeit sein kann, abgesehen davon, daß jenes Gefühl zu veränderlich ist, als daß es die Last der sittlichen Ordnung tragen könnte. — Aber auch die bisher aufgestellten objektiven Moralprinzipien sind unhaltbar, zunächst das innere der persönlichen Vervollkommnung, das schließlich auf die Selbstliebe hinauskommt. Auch das äußere, der Wille Gottes, ist unhaltbar, weil es kein autonomes Gesetz begründen kann und schließlich Gott als den Urheber unserer Glückseligkeit, also wieder als Gegenstand unserer Selbstliebe betrachtet. Man darf also das Sittengesetz von keinem Objekte unseres Willens, von keinem Zweck unseres Strebens abhängig machen, um nicht seine Reinheit zu trüben und seine Allgemeingültigkeit aufzuheben. Es bleibt also nichts übrig, als die bloße Form des Gesetzes: Du sollst, du sollst nicht.

Ist diese Beweisführung Kants zutreffend? Wir glauben das nicht. Zunächst behauptet Kant, daß die von ihm angeführten und verworfenen Moralprinzipien alle möglichen seien, so daß keine Wahl mehr bleibe zwischen den durch ihr Objekt bestimmten Moralprinzipien und nur mehr das reine Formalprinzip übrig bleibe. Aber er täuscht sich in diesem Punkte. Außer den von ihm erwähnten Moralprinzipien werden noch andere aufgeführt, wie die allgemeine Wohlfahrt, der Kulturfortschritt, die Natur des Menschen und sein Endziel, sei es subjektiv als persönliche Glückseligkeit gedacht, oder objektiv als Weltzweck, die Offenbarung des absoluten Wesens,

---

[1]) Vergl. Mausbach in Religion, Christentum, Kirche 1911, I, 57 ff.

in christlicher Sprache, die Ehre Gottes in der Erkenntnis und Liebe des höchsten Gutes.

Wir geben nun gerne zu, daß weder die allgemeine Wohlfahrt, noch der Kulturfortschritt sich eignen als letzte und höchste Instanz zur Beurteilung des sittlichen Wertes unserer freien Handlungen: Nicht die allgemeine Wohlfahrt, weil sie unserem persönlichen Glücksbedürfnis oft im Wege steht und uns bei dem Urteil über die rein persönliche Sittlichkeit, die für die Allgemeinheit keine Bedeutung hat, im Stiche läßt. Nicht der Kulturfortschritt, weil derselbe ebenfalls oft das Opfer unseres persönlichen Glückes verlangt und an sich überhaupt keinen sittlichen Wert haben muß, also auch keinen solchen Wert unsern Handlungen verleihen kann. Allgemeinwohl und Kulturfortschritt können also höchstens als sekundäre, untergeordnete Prinzipien gelten, die nur einige eng begrenzte Klassen menschlichen Handelns nach ihrem Werte bestimmen.[1])

Anders dagegen muß unser Urteil lauten bezüglich der weiterhin aufgestellten Moralprinzipien: Natur und Endziel des Menschen. Es ist doch eine allgemein anerkannte Wahrheit, daß ein jedes Wesen sich seiner Natur nach betätigen muß; ist ja die Natur gerade Prinzip, Grund und Ursache seiner Tätigkeit. Demnach muß auch die Natur des Menschen und zwar in erster Linie die geistige Seite seines Wesens, der nächste objektive Maßstab für unser Handeln sein. Das war schon die Auffassung des Aristoteles, des Schöpfers der wissenschaftlichen Ethik.[2]) Es war die Lehre der Stoiker, die allerdings die menschliche Natur zur göttlichen machten. Und Cicero, der römische Staatsmann und Philosoph, in den Spuren der griechischen Philosophie wandelnd, schreibt: „Sittlich ist das, was der Würde des Menschen entspricht, insofern er der Natur nach sich von allen andern Lebewesen unterscheidet.“[3]) Kant selbst denkt auch an dies Moralprinzip, wenn er seinem moralischen Gesetz die Form gibt: „Handle so, daß du niemals deine Person und die anderer bloß als Mittel, nicht als Zweck betrachtest.“ Damit stellt er also die Würde der menschlichen Persönlichkeit als sittlichen Wertmesser auf, gewiß ein richtiger Gedanke. Allein Kant verfolgt den Gedanken nicht weiter, sondern

---

[1]) Siehe Grundfr. III, 197 ff. [2]) Ethica Nicom. I, 6; X, 7.

[3]) De officiis, I, 27; vergl. de legibus I, 16; de finibus bonorum et malorum V, 9 ff.

kommt immer wieder auf seine formalistische Fassung des Moralprinzips: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Für Kant ist also die Allgemeingültigkeit einer sittlichen Regel das Kennzeichen ihrer Wahrheit, nicht die Natur des Menschen als solcher.

Aber die Allgemeingültigkeit ist nur ein Merkmal, ein Kennzeichen des obersten Maßstabes der sittlichen Ordnung, nicht ihr Wesen selbst, um das es sich hier handelt. Und selbst dieses Merkmal der Allgemeingültigkeit trifft nicht zu bei allen sittlichen Handlungen. Was für den einen erlaubt oder gar pflichtgemäß ist, ist es noch lange nicht für alle. Was den Eltern zusteht, ist noch lange nicht den Kindern erlaubt. Was für den Beamten, den Soldaten Pflicht ist, ist es noch lange nicht für alle. Quod licet Jovi, non licet bovi, sagt ein derbes Sprichwort der alten Schule. Hier läßt uns das Kant'sche Prinzip der Allgemeingültigkeit im Stiche, nicht aber das Prinzip der Naturgemäßheit. Denn die menschliche Natur ist, abstrakt betrachtet, d. h. in ihren wesentlichen Bestandteilen der Vernünftigkeit, Sinnlichkeit und Freiheit, bei allen Menschen dieselbe und begründet so die sittlichen Forderungen, welche für alle Menschen dieselben sind; z. B. die Pflicht der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, der Nächstenliebe, der Mäßigkeit, der Selbstachtung. Auf der andern Seite aber ist die menschliche Natur in jedem Menschen wieder individuell verschieden, sowohl absolut, d. h. in sich betrachtet, als relativ, d. h. in ihrer Beziehung zu andern Menschen je nach ihrer sozialen, gesellschaftlichen Stellung. In dieser Beziehung bietet sie den Maßstab zur Beurteilung jener Aufgaben und Pflichten, welche den einzelnen Menschen, bezw. gewissen Klassen von Menschen obliegen. So müssen zwar alle Menschen im Handel und Wandel gerecht sein gegen die Mitmenschen, aber in besonderem Maße der zum Wächter der öffentlichen Gerechtigkeit bestimmte Richter. So müssen alle Menschen mäßig leben, aber dieses Maß ist ein anderes für Erwachsene, als für Kinder, oder wie Aristoteles bemerkt: „Was dem Milo, einem berühmten Athleten, nicht genügt, ist für einen andern schon zu viel. Es ist allgemeine Pflicht der Nächstenliebe, Darbende zu unterstützen, aber diese Pflicht gilt nur für die, welche dies vermögen, und zwar nach Maßgabe ihres Besitzes und der Dürftigkeit des

Nebenmenschen. Die menschliche Natur und Wesenheit sowohl in sich als in ihrer Beziehung zu Gott, zur Welt, zu den Nebenmenschen betrachtet, d. h. abstrakt und konkret, absolut und relativ aufgefaßt, bietet also den nächsten Maßstab zur Beurteilung des sittlichen Wertes unserer Handlungen, sowohl jener, die für alle Menschen pflichtmäßig sind, als jener, die einzelnen Menschen obliegen. Das Kant'sche Moralprinzip läßt uns in dieser Beziehung im unklaren.

Aber selbst wenn wir die zweite Fassung desselben bei Kant vorziehen wollten, nämlich das Prinzip der Würde der menschlichen Persönlichkeit, kämen wir doch in Verlegenheit. Was versteht Kant hier unter Persönlichkeit, und welche Art derselben hat er im Auge? Man unterscheidet nämlich eine vierfache Persönlichkeit[1]: Erstens die metaphysische, die ein vernünftiges, selbständiges Wesen bedeutet; die psychologische, welche nach dem einen im Selbstbewußtsein, nach dem andern in der Freiheit des Willens besteht; die individuelle, welche die Eigenart der körperlichen und geistigen Veranlagung eines Menschen bezeichnet; endlich die sittliche Persönlichkeit, welche nach sittlichen Grundsätzen ihr Leben und Handeln bestimmt. Welche Persönlichkeit meint Kant, nach deren Würde sich das Handeln und der Wille dazu richten muß, um sittlich zu sein? Kant läßt uns darüber, wie über so manche Fragen, ganz im ungewissen. Ist es die metaphysische Persönlichkeit, die eigentlich allein diesen Namen verdient und von der alten Schule immer gemeint war, wenn von Person geredet wurde? Gewiß, diese metaphysische Persönlichkeit hat zur Grundlage eine vernünftige Natur, aber nicht bloß die menschliche, die mit der Sinnlichkeit behaftet ist, sondern auch die rein geistige, sowie die göttliche. Für uns handelt es sich aber nur um den Maßstab für die menschliche Sittlichkeit. — Doch dieses Bedenken wäre an sich nicht so schlimm; mehr Bedenken erregt das zweite wesentliche Element der metaphysischen Persönlichkeit, nämlich die Selbständigkeit. Wenn diese auch zum Maßstabe der sittlichen Handlung gehört, dann könnten jene geistigen Wesen nicht sittlich handeln, welche keine Selbständigkeit besitzen, so z. B. die menschliche Seele, welche allein, ohne den Leib, keine Person bildet und doch nach Kant durch ihre Vernunft dem Willen das mora-

[1]) Siehe Grundfr. III, 172 ff.

lische Gesetz geben soll im Gegensatz zu den sinnlichen Trieben, und einstens, auch nach Kant, ohne den Körper leben und sich sittlich betätigen soll. Und wie stände es dann mit der menschlichen Natur in Christus, die keine Selbständigkeit besitzt, sondern mit der zweiten Person der Gottheit hypostatisch vereinigt ist? Wo sollte es für sie einen sittlichen Maßstab geben?

Oder denkt Kant etwa an die psychologische Persönlichkeit, die nur im übertragenen Sinne diesen Namen trägt? Ist also das Selbstbewußtsein oder in Verbindung mit ihm der freie Wille das Prinzip der Sittlichkeit? Auch nicht: Erstens nicht das Selbstbewußtsein; denn es gibt uns nur Aufschluß über den sittlichen Wert unserer Handlungen, und diese Funktion nennen wir Gewissen, das subjektive Prinzip der sittlichen Handlung, nicht das objektive, nach welchem das Gewissensurteil sich richtet und das wir gerade suchen. Etwas ähnliches gilt von der Freiheit des Willens. Er ist für sich allein betrachtet nicht das Prinzip der Moralität, sondern er unterstellt es und muß sich ihm konform gestalten in Gesinnung und Handlung, um sittlich zu sein.

Hat also Kant vielleicht die individuelle Persönlichkeit im Auge? Schwerlich; denn die individuelle Anlage der einzelnen Menschen ist an sich sittlich indifferent. Von ihr werden in erster Linie jene unwillkürlichen, unfreien Regungen bestimmt, die sowohl zum Guten wie zum Bösen führen können. Kant selbst hält zwar die natürliche Anlage mit ihren Regungen für gut, aber das Handeln aus Neigung für sittlich schlecht. Also kann er die Würde der individuellen Persönlichkeit nicht gemeint haben, wenn er in der Achtung für die Persönlichkeit das Moralprinzip sucht.

Denkt er also wohl an die sittliche Persönlichkeit? Ohne Zweifel; aber dann begeht er einen Zirkelschluß, den oben bereits Schopenhauer charakterisiert hat. Kant will ja erst das Moralprinzip finden, um an seiner Hand zu bestimmen, was sittlich gut oder schlecht ist. Die sittliche Persönlichkeit unterstellt aber schon das sittliche Prinzip. Also gründet Kant das sittliche Prinzip auf die sittliche Persönlichkeit und die sittliche Persönlichkeit auf das sittliche Prinzip! — Fügen wir noch hinzu, daß dieses Prinzip uns im unklaren läßt, wie wir uns Dingen gegenüber zu verhalten haben, die nicht Personen sind, z. B. gegen Tiere, gegen Naturobjekte, die der Mißhandlung, der Zerstörungslust, dem Mißbrauch ausgesetzt sind.

Wir müssen hier noch einen Gedanken beifügen. Die Beziehung unserer Handlungen und ihrer Objekte oder Zwecke — ein Objekt des Handelns ist auch immer ein Zweck, den der Handelnde im Auge hat — auf die menschliche Natur ist zwar der nächste objektive Maßstab ihres sittlichen Wertes, aber nicht der adäquate. Er erklärt uns nicht genügend den absoluten, alles überragenden, gleichsam unendlichen Wert, die Unverletzlichkeit und Heiligkeit des sittlichen Gesetzes, weil die menschliche Natur in sich betrachtet einen solchen Wert nicht besitzt, also ihn auch unseren freien Handlungen nicht verleihen kann. Unsere Natur ist sehr beschränkt in ihrer natürlichen Vollkommenheit, hat keine Notwendigkeit der Existenz, ist dem Verderbnis leider nur zu sehr ausgesetzt. Ja, wir finden in ihr eine ausgesprochene Neigung zum Bösen: Video meliora proboque, deteriora sequor, seufzt der römische Dichter Ovid, und Kant selbst glaubt in uns ein radikal Böses konstatieren zu müssen, einen persönlichen Abfall von der sittlichen Ordnung, schon gleich bei Beginn unseres Daseins. Woher also dieser absolute Wert der sittlichen Ordnung, der alle andern Güter, das Liebste, was der Mensch besitzt, im Notfall geopfert werden muß? Es kann der Grund nur liegen in einem höchsten Gut von unendlichem, alles überragendem Werte, das der Mensch durch sein sittliches Handeln als Endziel erstreben muß und von dem alle unmittelbar oder mittelbar dahin zielenden Tätigkeiten ihren Ewigkeitswert erlangen. „Warum", fragt der hoch geschätzte Moralphilosoph P. Cathrein, „warum ist die sittliche Ordnung so himmelweit verschieden von Kunst, Wissenschaft, Reichtum und Ehre? . . . Nur durch ihren Zusammenhang mit dem letzten und höchsten Endzweck des Menschen und der ganzen Schöpfung; durch ihre Verknüpfung mit den höchsten und ewigen Gütern erlangt die sittliche Ordnung ihren Wert, ihre unermeßliche Bedeutung und Würde."[1])

Welches ist nun dieses so unendlich erhabene Endziel des Menschen, das seinen freien Handlungen einen solchen Wert verleiht? Kant spricht auch von einem höchsten Gut, wie wir wissen und unten noch näher prüfen wollen, es ist nämlich die menschliche Heiligkeit und mit ihr als Lohn verbunden die ewige Glückseligkeit. Allein beide Bestandteile dieses höchsten Gutes sind nie unendlich und absolut. Das gilt von der Glückseligkeit, die Kant

---

[1]) Moralphilosophie 1904⁴, I, S. 188.

für sich allein nicht als sittliches Motiv gelten läßt; es gilt aber auch von der Heiligkeit, dem wesentlichsten Element des höchsten Gutes bei Kant. Mag der Mensch auch noch so heilig leben, diese Heiligkeit hat doch immer nur einen bestimmten endlichen Grad, der bei den meisten Menschen sich über das Niveau des Alltagslebens nicht erhebt, bei vielen sogar darunter bleibt. Und mag der Mensch auch ewig leben und nach Tugend streben, wie Kant meint, so ist doch die wirklich durchlebte Zeit immer endlich, restlos abzählbar; wirklich unendlich wird sie nie, also auch nicht die zu erreichende Heiligkeit.

Kant sucht sich zu helfen, indem er meint, in Gottes Erkenntnis, welche Vergangenheit und Zukunft mit einem Blicke überschaut, erscheine die durch das ewige Leben in stetem Fortschritte zu erreichende Heiligkeit als wirklich unendlich, so daß alle unsere Handlungen durch diese Beziehung zu der in Gottes Erkenntnis vollendeten unendlichen Heiligkeit ebenfalls einen unendlichen Wert erlangten. Das ist gewiß eine geistreiche Erklärung, aber niemand wird es entgehen, wie künstlich und gezwungen dieselbe uns vorkommt. Zunächst ist zu bemerken, daß die künftige Heiligkeit des Menschen und damit auch seine Glückseligkeit in einem jenseitigen ewigen Leben in sich selbst in keinem Zeitpunkt wirklich unendlich ist oder sein wird. Die bis dahin verflossene Zeit ist immer endlich, durch Zahlen, so groß sie auch sein mögen, zu bestimmen. Was aber in sich nicht unendlich ist, kann auch in Gottes Erkenntnis nicht unendlich erscheinen Damit fällt die Grundlage der Kant'schen Erklärung. Dazu kommt noch, daß Kant, ohne es zu merken, wieder einen Zirkelschluß macht. So oft betont er, daß wir das Dasein Gottes und dessen Eigenschaften, insbesondere seine Heiligkeit, seine Allwissenheit und Allmacht nur aus der Existenz des moralischen Gesetzes, seiner Heiligkeit und Unverletzlichkeit, sowie aus der damit verbundenen Notwendigkeit der Glückseligkeit als Lohn im Jenseits herleiten können, alle andern Beweise sind ihm „Sophistikationen“. Nun aber leitet er den absoluten Wert der sittlichen Handlung in ihrer Beziehung zur vollkommenen Heiligkeit des Lebens von der göttlichen Erkenntnis ab; also hängt die Erkenntnis der Heiligkeit der sittlichen Ordnung von Gott ab und unsere Erkenntnis der Heiligkeit Gottes von der der sittlichen Ordnung! Auch hier wieder erdrückt die „Last seiner Erkenntnistheorie“.

um Paulsens Wort zu gebrauchen, Kants Sittenlehre. Will man also mit Kant festhalten an der absoluten Geltung und dem unendlichen Wert der sittlichen Ordnung, so darf man sie nicht bloß auf die menschliche Vernunft oder Natur gründen, sondern auf ein absolutes Prinzip von unwandelbarer Dauer, von unendlicher Vollkommenheit und Heiligkeit. Das kann offenbar nur Gott sein, als Urheber, Ziel und Wächter der sittlichen Ordnung. Dann erhalten unsere Handlungen durch die Beziehung auf diese gottgewollte Ordnung ihren eigentümlichen, ewigen Wert, weil sie gleichsam ein unendliches Gut hervorbringen, nämlich die Ehre Gottes in der Erkenntnis und Liebe der göttlichen Vollkommenheit; dann werden auch diese sittlichen Handlungen würdig eines ewigen Lohnes von demjenigen, dessen Dienst unser Leben geweiht war.

Aber wir müssen noch auf einen Grundfehler der Kant'schen Ableitung des moralischen Gesetzes aufmersam machen. Ähnlich wie er in seiner Erkenntnislehre die Notwendigkeit angeborener apriorischer Denkformen, der Kategorien und der synthetischen Urteile a priori, daraus herleitet, daß die Dinge der Erfahrung niemals allgemeingültige, notwendige Erkenntnis vermitteln könnten, so glaubt er auch, aus den empirischen Objekten und Zwecken unserer Willenstätigkeiten kein absolutes, notwendiges, allgemeingültiges Moralprinzip ableiten zu dürfen. Sein erster Satz lautet ja: „Alle praktischen Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.“ Ist das wahr? Gibt es in den Gegenständen, auf welche unsere Willenstätigkeiten gerichtet sind, nichts Notwendiges, Unveränderliches, Allgemeingültiges? Freilich, wenn wir mit Kant annehmen, daß wir nicht zur Erkenntnis des Wesens der Dinge und ihrer wesentlichen Beziehungen vordringen können, dann hätte er recht; dann gäbe es für uns nichts in der Natur als der „Erscheinungen Flucht“.

Aber auch diese Auffassung ist wieder eine Folgerung aus der Kant'schen Erkenntnislehre, die wir im Namen der Erfahrung und zur Ehrenrettung der Wissenschaft zurückweisen müssen. Wenn uns auch in vielen Fällen das Wesen der Dinge nicht zugänglich ist, so haben wir doch oft auch eine sichere Erkenntnis der unveränderlichen Natur der Dinge und ihrer notwendigen, allgemeingültigen

Beziehungen, des „ruhenden Poles in der Erscheinungen Flucht“. Diese Erkenntnis ist, soweit sie unser sittliches Leben betrifft, viel allgemeiner und zuverlässiger als in andern Fragen der praktischen oder wissenschaftlichen Betätigung. Wer wüßte nicht, daß die menschliche Natur aus zwei Wesensteilen besteht, aus Leib und Seele, so zwar, daß der Leib und seine Bedürfnisse den Interessen der Seele untergeordnet werden müssen? Dies Verhältnis bildet ja die Grundlage wichtiger persönlicher Tugenden, wie Mäßigkeit, Reinheit, Starkmut, Arbeitsamkeit usw. Wer kennt nicht die menschliche Natur als sozial veranlagt und daher als Grundlage der Gerechtigkeit und Nächstenliebe in ihren verschiedenen Formen und Arten, zweier Haupttugenden im menschlichen Leben? Wer wollte leugnen, daß der Mensch seiner Natur nach religiöse Bedürfnisse fühlt und daher Gott verehren müsse? Das ist ja zu allen Zeiten und bei allen Völkern Grund und Anlaß gewesen, privaten und öffentlichen Gottesdienst zu pflegen als höchste Aufgabe und Pflicht des Menschen. Es gibt also eine objektive, physisch wenigstens unveränderliche Ordnung der Natur in uns und außer uns, die wir anerkennen und befolgen müssen.

Darin besteht gerade die moralische Gesinnung, und aus der Verschiedenheit der Beziehung unserer freien Betätigung gegenüber der Naturordnung und ihren Zwecken ergibt sich auch die spezifische Verschiedenheit der guten und bösen Handlungen, der Tugenden und Laster. Eine andere Art des sittlichen Handelns ist die Mäßigung in Befriedigung leiblicher Bedürfnisse, eine andere das geduldige, starkmütige Ertragen von Leiden, eine andere liebreiche Teilnahme an dem Wohl und Wehe des Nächsten usw. So wird der spezifische oder Artcharakter unserer moralischen Handlungen durch ihre Beziehung auf das Objekt und dessen Verhältnisse bestimmt, und alle Welt hat bisher Tugenden und Laster nach ihrem Gegenstande eingeteilt, zunächst in solche, die unser Verhältnis zu unserer eigenen Natur nach ihrer leiblichen und geistigen Seite betreffen, ferner unser Verhältnis zu den Nebenmenschen nach Maßgabe der Gerechtigkeit und Liebe, endlich unsere Beziehung zu Gott in Verehrung, Anbetung, Gehorsam und Liebe. Das sind die höchsten Gattungen der sittlichen Ordnung, gleichsam die moralischen Kategorien, die dann wieder je nach ihrem spezielleren Objekt in weniger umfangreiche Gattungen und Arten zerfallen. So ergibt

sich ein reich gegliedertes System von moralischen Begriffen, von Tugenden und Lastern, die Gegenstand eingehender ethischer Untersuchungen werden, wie sie unsere Handbücher der praktischen Moral und Aszese enthalten, am ausführlichsten und solidesten wohl die Summa des hl. Thomas von Aquin, die eigentlich als eine wissenschaftliche Darstellung der natürlichen und christlichen Moral, ihrer Prinzipien und deren Anwendung auf das Leben gedacht ist.[1])

Vom Kant'schen Standpunkt aus läßt sich eine solche Sittenlehre, die nach den Objekten und Zwecken des menschlichen Lebens orientiert ist, nicht aufstellen, wie schon seine ganz formalistisch gehaltene Kategorientafel (oben S. 21) bekundet, die für eine systematische, erschöpfende Darstellung der sittlichen Werte unbrauchbar ist. Kant selbst versichert in seinem zweiten Lehrsatz, den er freilich nicht beweist: „Alle praktischen Prinzipien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art" (Siehe oben S. 12). Der Grund liegt in der falschen Orientierung durch seine Erkenntnislehre, die sein rein formalistisches Moralprinzip zur Folge hatte. Das tadeln nun die hervorragendsten Kantforscher am meisten in seinem System, daß er aus einseitiger übertriebener Scheu vor dem Eudämonismus in fruchtlosen formalistischen Spekulationen sich verloren habe. Zitieren wir nur einige Stimmen. Überweg-Heinze schreibt in dem „Grundriß der Geschichte der Philosophie", wohl der besten, die existiert:

„Es ist leicht ersichtlich, daß Kant bei dieser Bekämpfung des «Eudämonismus» den Begriff desselben erst durch Beschränkung auf die Befriedigung sinnlicher und egoistischer Absichten ins Niedrige herabzieht und ihn dann durch Messung an dem reineren moralischen Bewußtsein ungenügend und verwerflich findet. Wenn bereits feststeht, was das Pflichtmäßige ist, so soll dasselbe aus eben den Gründen vollbracht werden, aus welchen es dieses ist, und nicht aus irgendwelchen «eudämonistischen» Nebenzwecken. Dieser wahre Satz ist sehr wohl von dem falschen zu unterscheiden, daß das Pflichtmäßige selbst nicht auf Zwecken beruhe; nur jene Nebenzwecke begründen wirkliche Heteronomie. Kant hat sich um die Reinigung und Schärfung des unmittelbaren moralischen Bewußtseins und insbesondere um die Hebung des Strebens nach sittlicher Selbständigkeit ein sehr wesentliches Verdienst erworben; aber er irrt, indem er die Stufe der ersten Befreiung

[1]) Die Summa Theologica des hl. Thomas (1225—1274), deren handliche Ausgabe von Bloud u. Barral zu Paris 1880 acht Bände zählt, besteht aus drei Teilen, deren erster in der Lehre von Gott als Schöpfer und Ziel aller Wesen die Grundlagen der moralischen Ordnung behandelt; der zweite Teil (I, IIae u. II, IIae) enthält dann die Tugendlehre, der dritte Teil die Mittel zum tugendhaften, übernatürlichen, christlichen Leben durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes, Gründung des Reiches Gottes, Gnade, Sakramente, ewiges Leben.

von Nebenzwecken durch Achtung vor dem Gesetz mit dem Wesen der Sittlichkeit gleichsetzt. Er ist mit seiner Erhebung der Achtung vor dem Rechte der Menschen als einer unbedingten Pflicht über «das süße Gefühl des Wohltuns», mit seiner Abweisung gesetzloser Willkür im guten Recht gegenüber einer Deutung des Begriffs des eigenen Wohls und des Gemeinwohls, die dem sinnlichen Behagen, der einseitig gedeuteten öffentlichen Wohlfahrt, der Aufrechterhaltung äußerer Ruhe und Ordnung gerade für die edelsten und höchsten Interessen des freien Geistes zum Opfer bringen zu dürfen vermeinte. Aber seine Polemik trifft nicht die wahrhafte, tiefere Fassung des Eudämonismus, wie namentlich Aristoteles dieselbe begründet hat, der die wesentliche Beziehung der Lust auf die Tätigkeit anerkennt und auf die Stufenordnung der Funktionen die Ethik basiert. Insbesondere übersieht Kant in seiner Polemik, daß auch aus dem eudämonistischen Prinzip für das Zusammenleben der Menschen die Notwendigkeit allgemeiner Gesetze und ihrer Heilighaltung folgt. Der Mittelbegriff, durch den Kant die Herabsetzung auch der edelsten geistigen Zwecke zu Objekten der egoistischen Begierde und demgemäß ihren Ausschluß aus dem Moralprinzip begründet, ist der ihres empirischen Charakters. Als empirische Zwecke sollen sie der Notwendigkeit entbehren, der Welt der sinnlichen Erscheinungen, der bloßen Natur und nicht der Freiheit angehören, von dem Prinzip der eigenen sinnlichen Glückseligkeit allein abhängen; alles Edlere und Höhere soll jenseits des empirisch Gegebenen liegen. In der Tat aber fällt in die (äußere und innere) Erfahrung das Edle ebensowohl wie das Unedle, Liebe ebensowohl wie Selbstsucht; der Gegensatz des Wertes ist spezifisch verschieden von dem Gegensatz zwischen dem Erfahrbaren und Unerfahrbaren. Kants Negation des Ursprungs des moralischen Gesetzes aus den realen Zwecken entspricht aufs genaueste seiner Negation des Ursprungs der Apodiktizität aus den empirischen Erkenntnissen, die sich in der Kritik der reinen Vernunft an seine Umdeutung des Begriffs der Erkenntnis a priori knüpft. Es fließt daraus ein zweifacher Nachteil: 1. das Höhere tritt hiernach gegen das Niedere in einen schroffen, vermittlungslosen Gegensatz, und der Gedanke der Stufenordnung wird beseitigt; 2. das Höhere wird exklusiv formalistisch gefaßt, nicht aus der dem Inhalt selbst innewohnenden Ordnung verstanden, sondern als eine auf unbegreifliche Weise von dem Ich zeitlos erzeugte und in den an sich formlosen Stoff hineingetragene Form gedacht. Es wird von Kant in der Sittenlehre die Wertordnung der Zwecke mit der logischen Form möglicher Allgemeinheit verwechselt und nur durch die Rücksicht auf die Vernunftwesen als Selbstzwecke nebenbei eine wirkliche moralische Form gewonnen. Die sittliche Aufgabe der Individualisierung des Handelns aber wird verkannt und der leeren Form möglicher Allgemeinheit zum Opfer gebracht.

„Kant hat die Form logischer Abstraktion, welche die Möglichkeit der juridischen und militärischen Ordnung bedingt, fälschlich für eine ursprüngliche Form der Moralität angesehen. Es ist wahr, daß kein einzelner einfacher Zweck, für sich allein betrachtet, etwas Moralisches noch auch Unmoralisches ist, daß die Moralität nicht ein sporadisches Wohltun, sondern die pflichtmäßige Treue gegen ein sittliches Gesetz erheischt und auf der Konformität des Willens mit einem in der Anerkennung einer allgemeingültigen Ordnung begründeten Urteil über den Willen beruht, ebenso, wie es wahr ist, daß keine einzelne einfache Erfahrung, für sich allein betrachtet, Apodiktizität involviert, sondern alle Apodiktizität auf der Einordnung in einen durch Prinzipien bedingten Zusammenhang der Erkenntnis beruht. Aber

es ist nicht wahr, daß die Ordnung im Erkennen und Handeln zu einer an sich ordnungslosen «Materie» durch die Vernunft des Subjekts allein hinzugetan werden müßte; sie beruht auf der Aufnahme der objektiv vorhandenen Ordnung in unser Erkennen und Handeln. Die logischen Normen fließen her aus der Beziehung unseres Wahrnehmens und Denkens auf die räumlich-zeitliche und kausale Ordnung der natürlichen und geistigen Erkenntnisobjekte, und die moralischen Normen aus der Beziehung unseres Wollens und Handelns auf die in den natürlichen und geistigen Zwecken liegende Weltordnung; wie sich die Apodiktizität im Erkennen zu der realen Notwendigkeit in den zu erkennenden natürlichen und geistigen Vorgängen verhält, so verhält sich die sittliche Ordnung zu der realen Weltordnung der natürlichen und geistigen Funktionen." Vgl. Überwegs Abhandlung über das aristotelische, kantische und herbartsche Moralprinzip in Fichtes Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik, Bd. 24, 1854, S. 71 ff. und desselben System der Logik § 57 und § 137 (6. Aufl. 1883, III. Teil S. 255, Anmerkung).

Hören wir Paulsen, dessen Kantbiographie wir schon öfter zitiert haben. Freilich können wir seine Ausführungen nicht so ohne weiteres gelten lassen, da er auf rein eudämonistischem Boden steht, die Ethik nicht auf einen persönlichen Gott und dessen Naturordnung gründet, keine unveränderlichen, allgemeingültigen Moralgrundsätze gelten läßt.[1]) In der Verurteilung der rein formalistischen, durch keine Zweckgedanken orientierten Kant'schen Ethik stimmen wir ihm aber zu. Nachdem er die Kant'sche Moral gegenüber dem zeitgenössischen Sensualismus eines La Mettrie, Helvetius als gesunde Reaktion gepriesen hatte, fährt er fort:

„Dagegen ist sie als philosophische Theorie des Sittlichen ebenso unzulänglich, als die alte theologische Moral.[2]) Vor allem vermag sie die Einheit von Form und Materie, von formaler und inhaltlicher Willensbestimmung nicht zu finden. Wie für die alte theologische Moralphilosophie der Inhalt des Sittlich-Guten zuletzt durch Gottes Gebot gegeben ist, wie das Ziel des Willens, die ewige Seligkeit, nur zufällig, durch Gottes Willen[3]),

[1]) Siehe Grundfragen III, S. 198 ff.

[2]) Paulsen verwechselt hier die natürliche Ethik mit der spezifisch christlichen, der geoffenbarten oder theologischen Moral. Diese letztere stützt sich allerdings auf den uns geoffenbarten Willen Gottes als Erkenntnis- und Seinsprinzip; nicht so die natürliche Moral, welche als Erkenntnisprinzip die menschliche Natur in ihren verschiedenen Beziehungen zur Naturordnung, als Seinsprinzip das höchste Gut betrachtet (Siehe Grundfr. III, S. 231 ff.).

[3]) Siehe das oben Gesagte. Der Wille Gottes ist zwar Grund der Verpflichtung, die einen persönlichen Gesetzgeber verlangt, er bestimmt aber nicht den Inhalt des Sittlich-Guten überhaupt, das er vielmehr unterstellt. Die Begriffe sittlich gut und pflichtmäßig gut, wie wir noch sehen werden, decken sich nicht. Nicht alles sittlich Gute ist für uns Pflicht; wohl aber alles sittlich Böse verboten.

mit der Sittlichkeit verbunden ist, so bei Kant. Auch er hat eine Materie des Wollens, Glückseligkeit oder auch dazu Vollkommenheit, aber er kann die natürliche Verknüpfung mit dem Sittengesetz nicht finden und nimmt zur übernatürlichen seine Zuflucht. Er hat eigentlich alle Elemente zu jener teleologischen Konstruktion in der Hand, den Begriff eines Reiches der Zwecke, die Einheit der vernünftigen Wesen, Vollkommenheit und Glückseligkeit als notwendige Gegenstände des Wollens, das Sittengesetz als Naturgesetz im Gebiet der Freiheit; aber wie durch ein Verhängnis werden sie auseinander gehalten ... Er ist so verpicht auf das reine Vernunftgesetz und seine logische Allgemeinheit, so verliebt in die Reinheit des reinen, allein durch das Gesetz bestimmten Willens, daß er die Ableitung der Gültigkeit des Gesetzes aus der »Materie des Wollens« als sakrilegische Schändung der Sittlichkeit verabscheut! ... Und daraus ergibt sich dann folgerichtig weiter die Leugnung irgend eines moralischen Unterschiedes zwischen den materialen Bestimmungsgründen des Handelns: ob gemeinste sinnliche Begierde, ob Liebe zum Ruhm, ob barmherzige Teilnahme an menschlichem Elend, ob Hingebung für die Wohlfahrt des Volkes, ob verzehrender Eifer für die Rettung der Menschheit aus den Banden des Unrechtes, der Finsternis und Lüge den Willen bestimmt, das ist für den Wert des menschlichen Handelns grundsätzlich gleichgültig, sofern alles »materiale« Willensbestimmungen, Antriebe »a posteriori« sind. Neigungen sind Neigungen, da ist kein Unterschied sie stammen zuletzt alle aus der Sinnlichkeit und Selbstliebe. Und ebenso ist zwischen den »materialen« Moralprinzipien kein Unterschied. Aristipp und Aristoteles, Stoiker und Epikureer, La Mettrie und Wolff, egoistische Lustlehre und universalistische Vollkommenheitslehre, sie kommen, so hat Kant den Mut, zu behaupten, alle hinaus auf Befriedigung der Neigungen. Epikur hatte allein den Mut der Konsequenz, während die andern allerlei synthetische Verschleierungen suchen. Man darf wohl sagen, weiter als in diesen Betrachtungen der Kritik der praktischen Vernunft über andere Moralprinzipien ist die Konsequenz eines falschen Prinzips niemals getrieben worden." [1])

Zum Abschluß dieses Kapitels müssen wir noch eine Frage besprechen, welche im Vorhergehenden öfter berührt wurde. Wie wendet Kant sein inhaltloses, rein formales Moralgesetz auf die Objekte und Zwecke des Handelns an? Bekanntlich will er dem Objekte, dem „materialen" Bestimmungsgrund, keinen Einfluß einräumen. Das Prinzip der Anwendung ist für Kant die logische Allgemeinheit, die in der innern Möglichkeit oder Unmöglichkeit der sittlichen Forderungen beruht: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann." Kant illustriert diesen Satz durch Beispiele: So kann es nicht erlaubt sein, zu lügen, weil sonst niemand mehr Glauben schenken würde, die lügnerische Aussage also sich

[1]) Paulsen, Kant S. 350–353.

selbst aufhöbe; ebenso kann es nicht gestattet sein, Deposite abzuleugnen und für sich zu behalten, weil es sonst keine Deposite mehr gäbe; es kann der Selbstmord nicht sittlich sein, weil sonst das Leben sich selbst vernichtete. Wenn es sich um Verbote handelt, so mögen solche innern Kriterien Geltung haben, da das Böse der Natur des Menschen widerspricht. Wenn es sich aber um das sittlich Gute oder Erlaubte handelt, dann versagt das Kant'sche Formalprinzip. Setzen wir den Fall, ich soll eine Berufswahl treffen; soll ich Kaufmann, Mediziner, Philologe, Jurist oder Landwirt werden? Darüber läßt mich Kant vollständig im Zweifel. Da muß ich zu „materialen" Bestimmungen mich wenden, meine Anlagen, Neigungen, Mittel usw. zu Rate ziehen. Oder es handelt sich um einen Akt persönlicher Entsagung, um ein Almosen an Dürftige. Könnten solche Tugendakte Gegenstand eines allgemeinen Gesetzes werden? Nein; denn es sind keine pflichtmäßigen Handlungen, sie sind Gegenstand freier Sittlichkeit, zu denen niemand gehalten ist. Nach Kant'schen Grundsätzen könnten es also auch keine sittlichen Handlungen sein.

„Er müht sich", schreibt Paulsen, „mit dem gänzlich vergeblichen Versuche ab, aus dem reinen Gesetz der logischen Allgemeinheit der Willensbestimmung eine «Materie» des Wollens herauszupressen — ex aqua pumicem, könnte man, sein Zitat umkehrend, sagen. Lüge, Selbstmord sind sittlich unmögliche Handlungen, denn, allgemein gemacht, heben sie ihre eigene Möglichkeit auf: der Selbstmord würde das Leben vernichten und damit sich selber unmöglich machen, und so die Lüge. Sie können also nur als widergesetzmäßige Ausnahmen vorkommen, sind also wider die Vernunft und ihre Logik. Hat die Sache bei diesen negativen Geboten noch einen gewissen Sinn — denselben, den die Allgemeingültigkeit der Rechtslehre hat —, so leisten dagegen die positiven Pflichten jeder derartigen Ableitung den entschiedensten Widerstand. Man mache den Versuch, die Pflicht der Kultur der eigenen Anlage abzuleiten: «Als ein vernünftiges Wesen will der Mensch notwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.» Oder die Pflicht der Wohltätigkeit: wenn absoluter Egoismus auch als Naturgesetz bestehen könnte, so kann das doch niemand wollen, «indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnahme bedarf». Man sieht, Kant läßt hier selber seine Formel fallen, er geht auf das, was der Wille will, auf die Materie des Wollens, und zwar des egoistischen, zurück. So stößt die Sache seine Konstruktion mit Gewalt von sich. Dennoch läßt er nicht von ihr, prinzipiell bleibt es dabei: jede Ableitung der Pflichten aus Zwecken ist empirisch, falsch und verderblich." [1])

[1]) Paulsen, Kant S. 351 ff.

Wie Paulsen richtig bemerkt, kann Kant nicht umhin, zur Begründung gewisser moralischer Forderungen von seinem eigenen Moralprinzip abzugehen und jene zu Hilfe zu nehmen, die er als Prinzipien der Selbstliebe in seiner Aufstellung der Moralprinzipien (oben S. 14) verworfen hatte: die eigene Vervollkommnung, der eigene Nutzen. Und wenn wir die Menschen nach den Normen ihrer Handlungen fragen, werden sie uns wohl kaum das Kant'sche Gesetz der Allgemeingültigkeit nennen, sondern bald den Nutzen, bald das Angenehme, Schöne, Ehrenvolle usw. der Handlung. Soll nun die Menschheit bis Kant im Dunkeln herumgetappt haben in einer so wichtigen Frage? Oder sollte die wahre sittliche Ordnung erst durch Kant der Welt verkündet worden sein? Sagt er doch selber: „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam erst erfinden? Gleich, als ob vor ihm die Welt, in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen sei.“ (Siehe oben S. 10).

3. Der Pflichtbegriff bei Kant.

Dem Begriffe des Gesetzes entspricht der Begriff der Pflicht, die eben nichts anderes ist als die moralische Notwendigkeit, welche das Gesetz dem freien Willen auferlegt. Bei Kant spielt der Pflichtbegriff bekanntlich eine ausschlaggebende Rolle. Woher stammt nun die Pflicht? Kant sagt: Aus dem Gesetze der Vernunft? Und woher stammt das Gesetz? Das ist nach Kant, wie wir sahen, eine Tatsache, die man nicht beweisen kann, die aber auch niemand leugnen wird, der noch ein Gewissen besitzt (Siehe oben S. 11). Wir müssen also die Pflicht ebenfalls als eine Tatsache des Bewußtseins annehmen, wie das Gesetz. Allerdings ist es nicht das empirische Bewußtsein, welches uns diese Tatsache offenbart; denn dieses kennt keinen freien Willen, in welchem allein der Pflichtbegriff begründet ist, sondern nur die auf dem Gesetz der Kausalität beruhende Notwendigkeit. Die Vernunft gibt also dem freien Willen das moralische Gesetz im transzendentalen Bewußtsein, von dem wir an sich nichts wissen. „Wie reine Vernunft praktisch sein könne (d. i. dem Willen ihr Gesetz vorschreiben kann), das zu erklären, ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend“; so Kant selbst. Wenn das nun wirklich so wäre, welche Schlüsse müßte man dann ziehen? Erstens, daß wir nichts von einer Pflicht

wüßten, da ja die Gesetzgebung unserer Vernunft für den freien Willen kein Gegenstand unseres empirischen Bewußtseins ist und und auch nicht werden kann, da dasselbe ja unter dem Gesetz der notwendigen Kausalität, nicht unter dem Gesetz der Freiheit steht. Zweitens würde die Pflicht, wenn sie in unser Bewußtsein träte, auch als Produkt unserer eigenen Vernunft erscheinen und demnach auch nur die Autorität unserer eigenen Vernunft bezw. unseres eigenen Willens beanspruchen können. Beide Folgerungen widersprechen aber unserm Bewußtsein und der Überzeugung der Menschheit.

Es ist ja eine Tatsache unseres Bewußtseins, daß wir uns verpflichtet fühlen z. B. zur Wahrhaftigkeit, Treue, Gerechtigkeit, Mäßigkeit usw. Wir wissen auch auf Grund unseres Gewissens, daß wir dieser Pflicht entsprechen und auch nicht entsprechen können, daß wir sie also mit freiem Willen erfüllen oder übertreten und für unser Tun und Lassen verantwortlich sind. Wir wissen endlich auch, aus welchen Gründen wir handeln oder wenigstens handeln sollen, nicht aus bloß natürlichem Zwange, auf Grund einer blinden Notwendigkeit, eines apriorischen, synthetischen, grundlosen Imperatives, sondern wir können unser Handeln begründen und zwar mit Gründen, die den Objekten, also den „materialen" Bestimmungen unseres Willens, entnommen sind; z. B. ich muß wahrhaftig, treu und gerecht sein; sonst kann das menschliche Zusammenleben, das Allgemeinwohl nicht bestehen; ich muß mäßig, arbeitsam, sparsam sein, um ein menschenwürdiges Dasein zu fristen, die Familie zu ernähren, Gottes Willen zu erfüllen, mein ewiges Ziel zu erreichen. Und wie ich denke, so denken auch die anderen Menschen, mögen auch ihre Gründe nicht immer dieselben sein.

Ferner wir alle sind überzeugt, daß wir uns das Gesetz nicht selbst gegeben, die Pflicht nicht selbst auferlegt haben, weder unser Verstand, noch unser Wille, sondern daß ein höherer Wille uns dasselbe gegeben und zur Erfüllung desselben verpflichtet hat. Und diesen Willen betrachten alle als göttlichen Willen, umkleidet mit der höchsten Autorität, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Allmacht. Und diese Autorität kündet sich in unserm Gewissen an als Urheber, Wächter und Richter über das Gesetz und seine Erfüllung, ein unbestechlicher, allwissender Richter, der ewigen Lohn oder ewige Strafe je nach Verdienst erteilen wird. „Ganz leise spricht ein Gott in unserer Brust", sagt Goethe, „ganz vernehmlich zeigt er

uns an, was zu ergreifen ist und was zu fliehen." Es ist also der absolute, heilige, unveränderliche Wille Gottes, der hinter dem sittlichen Gebote, hinter der Geltung und Autorität der moralischen Pflicht stehen. So begreifen wir es auch, daß das moralische Gesetz und die Pflicht, die es auferlegt, so heilig, so unverletzlich, so unveränderlich ist, so absolute Geltung beansprucht, gleichsam einen unendlichen, einen Ewigkeits-Wert besitzt. So faßten auch schon die Philosophen des Altertums Gesetz und Pflicht auf als Ausfluß des göttlichen Geistes, als Offenbarung eines göttlichen Willens; so dachte schon Hesiod im 9. Jahrhundert v. Ch., so Heraklit im 6. Jahrhundert; so später die edelsten der griechischen Dichter, Philosophen und Staatsmänner, ein Sophokles, Euripides, Demosthenes, ein Sokrates, Plato, Xenophon und Aristoteles; so dachte auch Cicero, der römische Philosoph und Staatsmann, der vielleicht am nachdrücklichsten das natürliche Sittengesetz als göttliches Gesetz betont.[1])

Es seien einige weitere Äußerungen gestattet:

Kaum vergreift der Mensch sich am Gesetz, der Tochter des Höchsten,
Eilt sie erzürnt zum Himmel hinauf, zum Throne des Vaters,
Klagt ihm beredt, wie schlimm der Sinn des Menschen, und fordert
Strafe fürs Volk, damit es die Sünden der Könige büße,
Weil es ihr Beispiel und Wort mißbraucht zur eigenen Sünde.
Dieses erwäget, ihr Könige, wohl und liebet die Wahrheit,
Richtet das Auge auf Gott und nicht auf Geschenke und Schmeichler.

(Hesiod, Op. 258 ff.)

„Nicht das Menschengeschlecht", heißt es bei Sophokles, „hat die Gesetze erfunden, sondern im Himmel sind sie entstanden. Ihr Vater ist der hohe Olymp allein." — „Nicht Menschenweisheit", lesen wir bei Demosthenes, „verehren wir in den Gesetzen, sondern ein Geschenk Gottes." — „Die Götter haben sie mit ihrem eigenen Finger geschrieben", sagt Euripides, „wir Sterbliche bedienen uns nur des Gesetzes der Götter." — „Das ist meine feste Überzeugung", bekennt Sokrates, „daß die Götter den Menschen die Gesetze gegeben haben. Deshalb müssen auch die Gesetzesübertreter den Göttern büßen und werden ihrer Strafe nicht entgehen."

(Siehe Weiß, Apologie des Christentums 1894³ I, 540 ff.)

Wie kläglich nimmt sich gegenüber dieser Begründung des sittlichen Gesetzes im göttlichen Geist und Willen die Kant'sche Auffassung aus, wenn er die Heiligkeit des Gesetzes, die Unver-

---

[1]) De legibus II, 4: Lex vera atque princeps apta ad iubendum et vetandum ratio est recta Summi Jovis. Siehe Willmann, Geschichte des Idealismus 1894, I, 26 ff. Weiß, Apologie 1894³, I, 478 ff.

letzlichkeit der Pflicht aus der Persönlichkeit des Menschen, die er „als Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur“ erklärt, herleitet oder aus dem Wesen der Menschheit, das man nur mit Verehrung, mit der höchsten Achtung „betrachten müsse“. Hätten wir uns das Gesetz gegeben und die Pflicht auferlegt, was würde uns dann hindern, dieselben wieder aufzuheben, wenn sie uns lästig werden, wie ja jeder Gesetzgeber seine gesetzlichen Bestimmungen ändern und aufheben kann? Und doch wird niemand außer Nietzsche, Max Nordau, Stirner, Alexander Tille und ähnlichen Revolutionären auf dem Gebiete der sittlichen Ordnung solche Gedanken hegen können. Ist der Mensch sich selbst Grund und Ursprung von Gesetz und Pflicht, dann ist er auch sich selbst Zweck, über den es keinen höheren gibt; er macht sich selbst gleichsam zur Gottheit, die sich selbst anbetet. Solche Gedanken erinnern uns lebhaft an ein Freiheitslied, das man zur Zeit der französischen Revolution sang, indem man Throne und Altäre umstürzte:

In dir, o Mensch, liegt Götterkraft,
Du bist dir selbst genug;
Dir drückt Vernunft den Stempel auf
Ganz ohne Falsch und Trug.

Wie der Ursprung, so ist auch das Wesen der sittlichen Pflicht, wie sie bei Kant erscheint, schwer verständlich. Sie hat an sich keinen bestimmten Inhalt, sondern besteht in der reinen Form des Gebotes oder Verbotes: Du sollst, du sollst nicht. Die Pflicht erhält erst dadurch Inhalt, daß sie auf die natürlichen Neigungen, das „Material der Pflicht“, angewandt wird. Der Mensch durch Vernunft und freien Willen gehört als sittliche Persönlichkeit einer intelligibeln Welt an, welche der Sinnenwelt gegenübersteht. Als Mitglied dieser intelligibeln Welt gibt er nun als freies Wesen sich selbst als sinnlichem Wesen das Vernunftgesetz, den kategorischen Imperativ, wonach aus den Motiven des Handelns alle natürlichen Neigungen, so gut sie auch scheinen mögen, auszuschließen sind; denn nach Kant sind alle Neigungen sinnlicher Natur, selbst das Mitleid mit andern, die Freude am Wohltun, die Selbstzufriedenheit über unser Tun und Lassen. Der kategorische Imperativ gebietet, alle Maximen zu bekämpfen außer der reinen Achtung vor dem selbstgegebenen Gesetze. „Der Begriff der Pflicht fordert an der Handlung, objektiv: Übereinstimmung mit dem Gesetz, an der

Maxime derselben aber, subjektiv: Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens.“ (Siehe oben S. 17 ff.).

Zunächst ist zu bemerken, daß Kant offenbar eine bloße Abstraktion unseres Geistes für ein wirkliches Gesetz hält. Alle moralischen Verpflichtungen geben sich uns im Gewissen zu erkennen unter der Form: Du sollst, du darfst nicht. Man denke an die Zehn Gebote, welche ja alle Hauptpflichten des Menschen kurz zusammenfassen: Du sollst keine falschen Götter neben mir haben; du sollst Vater und Mutter ehren; du sollst nicht stehlen, nicht töten, nicht ehebrechen, kein falsches Zeugnis geben, nicht deines Nächsten Gut begehren usw. Allen diesen Geboten und Verboten ist die gebietende oder verbietende Form gemeinsam, der Inhalt dagegen verschieden. Kant hat nun diese allgemeine Form für das eigentliche Gesetz, für die sittliche Verpflichtung selbst angesehen, während dieselben doch im Inhalt dieser Gebote zu suchen ist. Kant hat hier denselben Fehler begangen, dessen sich die exzessiven Realisten schuldig machten, wenn sie die abstrakte menschliche Natur, die doch nur in den Individuen wirklich ist, für die eigentliche, allen Menschen gemeinsame ansahen, oder wenn die Pantheisten den allgemeinsten Begriff des Seins, diese höchste logische Abstraktion von der Wirklichkeit der existierenden Dinge, als das allen physisch gemeinsame Wesen betrachten . . . Bei Kant ist diese Verwechselung der logisch abstrakten Form mit dem realen Inhalt des sittlichen Gesetzes wieder eine verhängnisvolle Folgerung, aus seiner subjektiven Erkenntnistheorie, aus seiner Kategorienlehre geflossen.

Aber noch eine zweite Verwechselung liegt hier zu Grunde, nämlich die Verwechselung des subjektiven Prinzips der moralischen Handlung mit dem objektiven. Der Kant'sche kategorische Imperativ ist offenbar nichts anderes als die Stimme des Gewissens, dem wir immer Folge leisten müssen, selbst wenn unser Gewissensurteil objektiv unrichtig sein sollte. Wir haben eben keinen andern Führer, als unser Gewissen, sobald wir der Führung und Erziehung seitens der Eltern und Lehrer entwachsen sind. Da gilt das schöne Wort Epiktets: „Als Knaben haben die Eltern uns einem Pädagogen übergeben, der uns beobachten sollte; als Männer übergibt uns Gott dem angeborenen[1]) Gewissen zur Bewachung, und diese Obhut darf niemand verachten; er würde sonst Gott verachten und

[1]) Siehe Grundfr. III, S. 224 ff.

ein Feind seines eigenen Gewissens sein." Das Gebot des Gewissens erscheint nun immer in der Form: Du sollst, du sollst nicht, es ist offenbar die Form des Kant'schen kategorischen Imperatives. Kant verwechselt denselben also offenbar mit dem Gewissen. Und doch ist das Gewissen nicht das moralische Gesetz bezw. die sittliche Pflicht selbst, sondern setzt dieselbe voraus; es ist deren Promulgation in uns, der Herold des Gesetzes. Das Gewissensurteil besagt ja nur, ob unsere Handlung dem Gesetze entspricht oder nicht, pflichtgemäß oder pflichtwidrig war. Gesetz und Pflicht müssen also dem Gewissen vorausgehen, sie sind objektive Normen, das Gewissen die subjektive. Es ist gleichsam die Aufnahme der von dem göttlichen Gesetzgeber uns auferlegten Pflicht in unsern freien Willen. Wir machen so das Gesetz Gottes zum eigenen Gesetz, Gottes Willen zum eigenen Willen, und in diesem Sinne kann man das Moralgesetz unser Gesetz nennen. Das allein gibt dem Kant'schen kategorischen Imperativ einen richtigen Sinn. So erfüllt sich das Wort Schillers (Das Ideal und das Leben):

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron,
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht.
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät."

Wir könnten hier der Vollständigkeit halber noch eine dritte Verwechselung anführen, nämlich von dem **Pflichtmäßigen** und dem **Guten** überhaupt. — Doch davon wird später die Rede sein. Ebenso wollen wir von den Motiven bezw. Maximen des kategorischen Imperatives erst im folgenden Abschnitt sprechen. An dieser Stelle soll nur noch die Rede sein von der Materie des moralischen Gesetzes bezw. des kategorischen Imperatives.

Kant scheint als Materie des kategorischen Imperatives, d. h. als Gegenstand, auf den er sich erstreckt, nur die sinnlichen Neigungen zu kennen. Aufgabe des Imperatives soll es sein, dieselben als Maximen der Handlung fern zu halten. Als intelligibiles Wesen, als Bürger eines geistigen Reiches soll der Mensch als freies Wesen sich selbst als sinnlichem Wesen das moralische Gesetz vorschreiben. Ist das möglich nach Kant'schen Prinzipien? Die sinnlichen Regungen gehören dem empirischen Bewußtsein, der Erfahrung an, unterliegen also nach Kant dem Gesetze der Kausalität,

also der Notwendigkeit. Was aber notwendig geschieht, kann nicht Gegenstand freier Gesetzgebung sein. Und erscheint es nicht als eine Art Widerspruch, daß dasselbe Wesen zugleich sein eigener Gesetzgeber und Untertan ist? Es verhält sich nach Kant ähnlich wie auf dem staatlichen Gebiete, auf welchem nach Kants demokratischer Staatstheorie jeder Bürger zugleich Gesetzgeber ist. Allein hier wie dort ist er es nur in dem oben angegebenen Sinne, daß er das von Gott stammende natürliche sittliche bezw. staatliche Gesetz zu dem seinigen macht, sich freiwillig dem Gesetze eines höhern Willens unterwirft. Macht er sich selbst aus eigener Machtvollkommenheit zum Gesetzgeber, so wird er zum Revolutionär wie auf dem staatlichen, so auch auf dem sittlichen Gebiete.

Wenn Kant als Materie des Imperatives, d. h. der sittlichen Gesetzgebung nur die sinnlichen Neigungen zu kennen scheint, so schränkt er das Objekt der sittlichen Ordnung über Gebühr ein. Gewiß sind die Gefühle und Neigungen sinnlicher Art wichtige Objekte des sittlichen Willens, die er beherrschen und in ihren Grenzen halten muß. Aber es gibt neben den sinnlichen Neigungen auch geistige, Regungen zum Guten wie zum Bösen; z. B. Neigung zur Wohltätigkeit, zum Studium, zur Wahrheit usw.; oder zu Ehrgeiz, Stolz, Neid usw. Diese Neigungen sind sogar wichtiger wie die sinnlichen, weil sie dem Willen viel näher stehen, mehr Einfluß auf ihn ausüben. Dazu kommen dann die Tätigkeiten unserer Sinne, wie die des Verstandes, die alle unter dem Einfluß des freien Willens stehen, in seinem Dienste sich betätigen sollen. Dadurch erweitert sich die sittliche Sphäre weit über die Grenzen hinaus, welche Kant ihr gesteckt hat. So wird der freie Wille des Menschen ein Herrscher im Reiche seines eigenen Bewußtseins, indem er alle bewußten Tätigkeiten seiner Seele seinem Machtgebot unterstellt, sie dem sittlichen Gesetze unterwirft und so jene Autonomie, d. h. jene Eigengesetzlichkeit und Unabhängigkeit des Handelns erlangt, die ihn zur sittlichen Persönlichkeit macht. Darin allein besteht die wahre Autonomie des menschlichen Willens, nicht in der Unabhängigkeit von jedem über ihm stehenden Gesetz, von jedem ihm überlegenen Wesen; sonst müßte er sich selbst zum Gotte machen.[1]) Es muß sich also im menschlichen Willen und Handeln Autonomie

[1]) Vergl. Tilm. Pesch, „Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste," 1876 (1. Erg.-Heft der Stimmen aus M.-Laach), S. 63 ff.).

und Heteronomie harmonisch mit einander verbinden: die Heteronomie, weil auch der menschliche Wille höheren Gesetzen unterworfen ist, nämlich dem natürlichen Sittengesetze, das Gott ihm gegeben. Die Autonomie, indem er sich diesem Gesetze mit freiem Willen aus innerster Überzeugung unterwirft, es so zu seinem eigenen Gesetze macht; dann „steigt die Gottheit von ihrem Weltenthron“ und errichtet ihr Tribunal gleichsam im Herzen des Menschen; Gott und Mensch treten im Sittengesetze in die innigste Verbindung; Gottes Wille wird auch des Menschen Wille und sein Glück im Bewußtsein treu erfüllter Pflicht.

Es ist Kant leider nicht gelungen, diese legitime Autonomie mit der Heteronomie im Menschen in harmonischen Einklang zu bringen, indem er den Menschen seinen eigenen Gesetzgeber sein läßt und jede Rücksicht auf einen göttlichen Gesetzgeber abweist. Es ist wieder die Folge seiner Erkenntnislehre. Er behauptet, daß wir Gottes Dasein nicht beweisen können, sondern erst auf Grund des Sittengesetzes und seiner Forderung der Glückseligkeit kennen lernen. Daher müsse das Sittengesetz unabhängig von Gottes Dasein betrachtet werden. Es ist das eine Verwechselung der logischen und der ontologischen Ordnung. Es kann etwas früher in der logischen Ordnung, d. h. als Objekt der Erkenntnis existieren als seine Ursache, die in der ontologischen Ordnung, d. h. in der Wirklichkeit früher sein muß als die Wirkung. Wir nehmen das Licht und die Wärme der Sonne eher wahr als diese selbst, und doch existiert sie vor ihrem Licht und ihrer Wärme. Wie also niemand auf den Gedanken verfallen wird, Licht und Wärme als absolute Größen unabhängig von der Sonne aufzufassen, eben so wenig darf man das Moralgesetz als absolut, von Gott unabhängige Norm des Handelns betrachten, auch wenn dies Moralgesetz für sich früher und unabhängig vom Dasein Gottes erkannt und beobachtet wird.

Wundt bemerkt daher mit Recht, Kant habe den Satz, daß das Sittengesetz eine unbedingte Norm sei, allerdings nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt.[1]) Viel drastischer drückt sich Schopenhauer aus. Er meint, Kants „praktische Vernunft“ und „kategorischer Imperativ“ seien „völlig unberechtigte, grundlose und erdichtete Annahmen, nur ein bequemes, später immer breiter getretenes Ruhe-

[1]) Ethik³ I. 435.

polster, auf dem die Esel sich wälzen, nämlich die Nachkant'schen Kompendienschreiber der Moral." [1])

Damit sind auch die Ansichten der Neukantianer unserer Zeit widerlegt, Ansichten, die heutzutage weit verbreitet sind. So schreibt Kuno Fischer, der berühmte Geschichtsschreiber der Philosophie († 1908): „Nur ein selbstgegebenes Gesetz kann sittlicher Natur sein; denn nur ein solches kann aus dem einzig sittlichen Beweggrunde erfüllt werden: um seiner selbst willen. Ein fremdes Gesetz kann die Geltung der Autorität haben und durch seine Macht sich Gehorsam erzwingen, es wird nicht als Gesetz begriffen, sondern als Macht empfunden; es wird befolgt, weil es mit dem Ansehen der Gewalt auftritt." [2]) Ähnlich urteilt E. v. Hartmann, der Berliner Philosoph († 1906), sonst ein selbständiger Denker: „Die wahre Moralität fängt erst mit der sittlichen Autonomie an, und die heteronome Moral, wie wertvoll sie auch als Erziehungsmittel für Unmündige sein mag, wird zur unsittlichen Bekämpfung der wahren und alleinigen Sittlichkeit, wenn sie sich ausdrücklich an deren Stelle setzt. Das moderne sittliche Bewußtsein ist sich darüber ganz klar, daß Handlungen, die nur gehorsame Ausführung eines fremden Willens sind, niemals einen sittlichen Wert im allgemeinen Sinn beanspruchen können, vielmehr die moralische Bedeutsamkeit erst bei der selbstgesetzgebenden Selbstbestimmung anfängt." [3])

Damit wäre denn auch das Befehlen der Eltern und Vorgesetzten, sowie der Gehorsam der Kinder, Untertanen und Soldaten für unsittlich erklärt!

Den kategorischen Imperativ nennt Schopenhauer ein „Szepter aus hölzernem Eisen", einen „apriorischen Kartenhausbau", an dessen Ergebnisse sich im Ernst und Drang des Lebens kein Mensch kehren würde, eine „Klistierspritze bei einer Feuersbrunst". [4])

Schiller hat in einem launigen Gedichte „Die Philosophen", in welchem er die verschiedenen Systeme Revue passieren läßt und zensuriert, auch den kategorischen Imperativ Kants gestreift und auf seine Weise abgelehnt, weil rein grundlos und subjektiv aufgestellt.

„Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden;
Aber der praktische Satz gilt doch: du kannst, denn du sollst";

---

[1]) Die beiden Grundprobleme der Ethik 145 ff. Siehe Alois Peters „Klerikale Weltauffassung" 1908, S. 289.

[2]) Geschichte der neuern Philosophie IV, 114.

[3]) Die Selbstzersetzung des Christentums S. 30.

[4]) Siehe Peters a. a. O. S. 295.

darauf antwortet der Lehrling enttäuscht:

„Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie es einem geschwind in das Gewissen hinein."

Der Anhänger David Humes fügt in seinem Sinne hinzu: „Rede nicht mit dem Volke! der Kant hat sie alle verwirrt."

4. Das Kant'sche Motiv der Sittlichkeit.

Wir wissen bereits, daß Kant nur ein Motiv, nur eine „Maxime" als sittliche zuläßt, nämlich die Achtung für das Gesetz, das unsere Vernunft uns gegeben hat. Alle andern Motive schließt er vom Gebiete der Moralität aus, weil sie alle aus Neigungen entspringen sollen, die aus der Selbstliebe hervorgehen und sinnlicher Natur sind. „Neigung ist blind und knechtig, sie mag nun gutartig sein oder nicht." Das gilt auch von dem Gefühl des Mitleides, ja sogar von der Freude, die wir am moralischen Gesetz haben und die aus treu erfüllter Pflicht entspringt. Der kategorische Imperativ der Pflicht muß einziger Beweggrund unseres gesetzmäßigen Handelns sein, soll es einen sittlichen Charakter tragen.

Was ist von diesen Anschauungen Kants zu halten? Wir wollen nichts sagen von den fremdartigen Begriffen der Maxime und Imperative, welche Kant ohne Not einführt und dadurch das Verständnis erschwert. Viel entschiedener müssen wir gegen seine ganze Motivationstheorie Stellung nehmen. Wir leugnen keineswegs, daß die bloße Achtung vor dem sittlichen Gesetze als unserm Vernunft-Gesetze ein wirksames Motiv sein kann, allein es ist nicht das einzige und noch lange nicht das höchste und edelste.

Erstens ist es nicht das einzige. Wir unterscheiden drei Arten oder Stufen des Guten: das Angenehme, das Nützliche und das an sich Ehrbare. Diese drei Arten des Guten können nun Motiv unseres Handelns werden. Wir brauchen nur einen Blick in uns und in das Leben der Menschen zu werfen, um uns zu überzeugen, daß die Menschen oft das Angenehme: Lust, Freude, Erholung zum Gegenstand ihres Strebens, zum Motiv des Handelns machen. Man ißt und trinkt oft mehr, als absolut nötig wäre zur Erhaltung des Lebens, weil die Gerichte gut schmecken. Man macht einen Spaziergang, um sich zu erholen und zu zerstreuen, eine Reise in die Schweiz oder an die See, um sich an den Wundern der Natur zu erfreuen. Man geht in die Museen, Ausstellungen, Konzerte und Theater, um sich einen Kunstgenuß zu verschaffen.

Soll das alles unsittlich sein, keinen moralischen Wert haben? Kant selbst war nicht unempfindlich gegen die Freuden der Tafel. Saß er doch täglich mit Freunden, die er bei sich eingeladen, 2—3 Stunden zu Tisch und machte dann seinen gewöhnlichen Spaziergang. Tat er das etwa nur aus Achtung vor dem moralischen Gesetz? Auf Befehl des kategorischen Imperatives? Paulsen erzählt, daß Kant mehrere Male sich ernstlich mit dem Gedanken trug, sich eine Lebensgefährtin zu suchen, einen Heiratsantrag zu stellen. Aber jedesmal unterließ er es aus natürlicher Schüchternheit. Ob Kant in den Augenblicken, wo die Liebe an sein Herz pochte, an seinen kategorischen Imperativ gedacht hat, daran, daß die Neigung „blind und knechtig“ sei, einem „vernünftigen Wesen lästig“ falle? Es war jedenfalls besser für ihn und andere, daß seine Absicht sich nicht erfüllte. Eine bloße Vernunftehe auf Grund eines kategorischen Imperatives würde nicht glücklich sein.

Wenn Kant also alle Neigungen als Motive sittlichen Handelns ausschließt, so ist diese Forderung unnatürlich und nicht erfüllbar. Es gibt ja nicht nur böse Neigungen und Gefühle, sondern auch gute, und wofern dieselben in den rechten Schranken gehalten werden, sind sie sehr wertvoll, sie können, wie Kant selbst gesteht, die „Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern“. Nicht umsonst hat die Natur mit unserer Tätigkeit eine gewisse Lust und Befriedigung verknüpft; sie will eben, wie schon Aristoteles bemerkt, dadurch die Tätigkeit erleichtern und dazu anreizen, sowie wir die Speisen würzen, damit sie den Appetit reizen und bekömmlicher werden. Damit kann die Natur doch nicht beabsichtigen, unsere Tätigkeit sittlich zu entwerten. Das wäre nur dann der Fall, wenn der Mensch den Genuß allein suchte als absolutes Gut, ohne Rücksicht auf die sittliche Ordnung der Mäßigkeit und Selbstbeherrschung, mit einem Worte, wenn er sich in tierischer Weise dem Genusse hingeben würde. Hätte Kant recht, dann müßten all die zarten Gefühle der Liebe, des Mitleides, des Wohlwollens, des ästhetischen Genusses, alle Grazien aus einer Welt verschwinden, in welcher das dürre Gespenst einer reinen Vernunftmoral die Herrschaft führte.

Bekannt sind die Verse, in welchen Schiller gegen die rigoristische Moral Protest erhebt:

„Gern dien' ich dem Freund, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Da ist kein andrer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu dann tun, was die Pflicht dir gebeut."

Zwar schreibt Schiller an den Herzog von Augustenburg (1793): „Ich bekenne . . . daß ich im Hauptpunkt der Sittenlehre vollkommen kantisch denke. Ich glaube, . . . daß nur diejenigen unserer Handlungen sittlich heißen, zu denen uns bloß die Achtung für das Gesetz der Vernunft und nicht Antriebe bestimmten, wie verfeinert diese auch sein mögen und welche imposante Namen sie auch führen." [1]) Auch Kant erklärt, daß sie „in den wichtigsten Prinzipien einig seien, auch hierin (daß Anmut und Neigung mit der Pflicht vereinbar seien) keine Uneinigkeit sei, weil sittliches Handeln Freude zur Folge habe." Indessen Schiller liebt den Freund aus Neigung; die Neigung ist der Grund, nicht die Folge seiner Liebe. Auch möchten wir in dieser Frage mehr auf den Dichter Schiller, als auf den Philosophen Schiller hören, der, von der Kant'schen Philosophie „verwirrt", deren Konsequenzen annehmen mußte, während der Dichter, der Dolmetscher des natürlichen unverdorbenen Empfindens, mehr die Sprache des Herzens spricht.

Was wir bisher von dem Gefühl des Angenehmen gesagt haben, gilt mehr oder weniger auch von dem Nutzen oder Schaden, die unsere Handlungen stiften. Der Nutzen ist kein Gut von selbständigem Werte, sondern er erhält denselben von dem Ziel der Handlung, zu dem das nützliche Gut sich wie das Mittel zum Zweck oder wie die Ursache zur Wirkung verhält. Wer also den Nutzen erstrebte ohne einen vernünftigen Zweck, würde töricht handeln. Allein alle Handlungen, die einen vernünftigen Zweck haben, sind dadurch auch sittlich. Wäre die Erstrebung des Nutzens kein sittlicher Zweck, was müßten wir dann von dem Kaufmann denken, der Gewinn sucht, von dem Arbeiter, der um Lohn sich abmüht, von dem Forscher, der Erfindungen zum Wohl der Menschheit macht und sich unsterbliche Ehre erwirbt, von dem Soldaten, der sich das Eiserne Kreuz verdienen will, auch von dem Gelehrten, der einen Lehrstuhl erstrebt, ja von Kant selbst, der so lange Jahre sehnsüchtig auf eine ordentliche Professur in Königsberg wartete? Sind oder waren das alles unsittliche Handlungen, weil sie den Nutzen zum Ziele hatten? Man müßte das Leben fast aller Menschen für sittlich verfehlt halten, wollte man das behaupten. Freilich, wer seinen Nutzen ohne alle Rücksicht auf Ehre und Gewissen, auf Gerechtigkeit und Nächstenliebe suchte, würde der sittlichen Ordnung zuwider handeln, nicht weil er seinen Nutzen gesucht, sondern weil er ihn auf unrechte Weise erstrebte.

---

[1]) Kühnemann, Schillers philos. Schriften u. Gedichte, 1910² S. 103.

Von Kant'schen Anschauungen beeinflußt, hat man namentlich die Hoffnung auf ewigen Lohn im Jenseits oder die Furcht vor ewiger Strafe als Motive sittlicher Handlungen nicht gelten lassen. Jene Hoffnung aufs Jenseits nennt man „Lohnsucht", die Furcht vor dem Jenseits „sklavische Gesinnung", beide des sittlichen Menschen, der freien Persönlichkeit unwürdig.

„Zwar kann man", schreibt Kant, „nicht in Abrede stellen, daß, um entweder ein noch ungebildetes oder auch verwildertes Gemüt zuerst ins Gleis des moralisch Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vorteil zu locken oder durch den Schaden zu schrecken. Allein sobald dieses Maschienenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung getan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der . . . der einzige ist, welcher einen Charakter gründet."[1])

„Statt des Streites, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem nach einigen Niederlagen doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen . . . So würden die meisten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde garnicht existieren. Das Verhalten der Menschen . . . würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo wie im Marionettenspiel alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde" . . . Die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, ist nicht minder verehrungswürdig in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Teil werden ließ."[2])

Durch solche Behauptungen tritt Kant in Gegensatz zu der Überzeugung der Menschheit, die von jeher den sittlich guten Menschen ewigen Lohn, den schlechten ewige Strafe von seiten des göttlichen Richters in Aussicht stellte und dadurch gerade zu einem moralischen Leben anspornen wollte. Er tritt in Gegensatz zu den stärksten Neigungen des menschlichen Herzens, das nach vollem Glück verlangt und es vergebens hienieden sucht. Er tritt in Gegensatz zu dem christlichen Evangelium, das den Guten die ewige Seligkeit, den Bösen die ewige Verdammnis androht. Wenn aber Gott selbst uns solche Motive zu einem gottgefälligen Leben bietet, dann werden dieselben trotz Kant doch einen sittlichen Wert besitzen. — Gewiß, diese Motive der Hoffnung und Furcht sind die niedrigsten, aber das schließt nicht aus, daß es wirklich sittliche sind. Freilich,

[1]) Kr. d. pr. V. 263 ff. [2]) Kr. d. pr. V. S. 257 ff.

würde man den Lohn so einseitig ins Auge fassen, daß man ohne ihn keiner sittlichen Pflicht genügen wollte, und wäre die Furcht vor der Hölle so beschaffen, daß sie die Anhänglichkeit an die Sünde nicht aus dem Herzen entfernte, dann hätten wir reine Lohnsucht und sklavische Gesinnung, die keinen sittlichen Wert besäßen. Lohn und Strafe sind nicht eigentliche Ziele menschlichen Handelns, sondern nur Mittel, Antriebe, das dem Menschen gesteckte objektive Endziel zu erreichen, das höchste Gut nach seinen Kräften hervorzubringen: die Ehre Gottes.

Die dritte Kategorie des Guten ist das an sich Ehrbare; es ist das eigentlich sittlich Gute, das der vernünftigen Natur des Menschen und seinem Endziel entspricht. Gewiß, es ist ein sittliches Motiv, wenn wir vernunftgemäß handeln wollen, wie es der Würde und Ehre des Menschen und seiner freien Persönlichkeit geziemt. Es ist das sittliche Motiv der alten Stoiker, dem das Kant'sche nahe kommt, wenn es auch nicht so klar und bestimmt bei ihm ausgedrückt erscheint. Aber es wäre verkehrt, dieses Motiv für das einzige und höchste zu halten. Wir haben bereits gesehen, daß auch die Motive des Angenehmen und Nützlichen an sich erlaubt sind. Aber es gibt noch andere und höhere Beweggründe als die Rücksicht auf die menschliche Natur. Es ist vor allem die Rücksicht auf Gott und göttliche Güter, die religiösen Motive, welche von allen die höchsten und an sich auch die stärksten sind. Die kindliche Ehrfurcht vor der erhabenen Majestät Gottes, vor seiner Macht und Heiligkeit, die tiefe Dankbarkeit gegenüber seiner Güte, die alles überragende Wertschätzung und Liebe seiner unendlichen Vollkommenheit und Schönheit — das sind Motive, welche die stoischen so weit überragen, wie die göttliche Natur die menschliche.

Mit dieser Einseitigkeit des moralischen Motives und der Autonomie des sittlichen Gesetzes hängt auch Kants Lehre über die Erziehung zusammen. Nach ihm ist „die Beförderung der Vollkommenheit eines andern nur dessen eigene Pflicht, da nur er selbst sie bewirken kann, indem seine Vollkommenheit eben darin besteht, daß er selbst vermögend sei, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen. Meine Pflicht in betreff des moralischen Wohlseins des andern ist nur, nichts zu tun, was ihm Verleitung sein könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen

nachher peinigen kann, d. h. ihm kein Skandal zu geben." Überweg-Heinze bemerkt mit Recht dazu:

„Positives Hinwirken auf sittliche Vollkommenheit anderer gehört ohne Zweifel zu den sittlichen Pflichten des Erziehers. Kants Negation dieses Zweckes involviert unverkennbar eine Überspannung des Begriffes der sittlichen Selbständigkeit des Individuums und enthält nur die Wahrheit, daß nicht ohne die eigene Mitarbeit ein Fortschritt zur sittlichen Tüchtigkeit möglich ist. Andererseits wird die eigene Glückseligkeit aus dem sittlichen Gesamtzweck nicht auszuschließen sein, wenn der Begriff der Glückseligkeit in dem tiefern aristotelischen Sinne gefaßt und kein notwendiger Widerstreit zwischen der Pflicht als dem durch das Sittengesetz Gebotenen und der Neigung gefunden wird." [1])

Aus demselben Grunde, nämlich der Überspannung der sittlichen Selbständigkeit und persönlichen Freiheit, ergibt sich auch der einseitige verfehlte Rechts- und Staatsbegriff Kants. „Das Recht ist nach ihm die Freiheit eines jeden, soweit sie mit der Freiheit eines jeden andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann." Aufgabe des Staates ist also der Rechtsschutz der Bürger, nicht positive Förderung des Wohles der Gemeinschaft, das den einzelnen Bürgern überlassen bleibt. Die Gesetze des Staates sind, weil nicht von dem Individuum selbst gegeben, nur Zwangsgesetze, die weder auf einer sittlichen Grundlage ruhen, noch aus sittlichen Motiven beobachtet werden müssen; es genügt die „Legalität"; Moralität wird nicht erfordert.

„An Kants Begründung des Rechtes", bemerkt derselbe Überweg-Heinze, „ist nicht ohne Grund eine zu exklusive Hervorhebung des Freiheitsbegriffes getadelt worden, da doch die Freiheit nur ein Moment der gesamten Rechtsordnung bildet. Aus der Beziehung auf die sittliche Gesamtaufgabe der Menschheit ist auch die Rechtsordnung zu begreifen . . . Kants Abtrennung der Rechtsform von dem sittlichen Zweck ist (ebenso wie auf andern Gebieten seine Trennung von Inhalt und Form) relativ berechtigt gegen eine naive Vermischung, erschließt aber nicht das wahrhaft befriedigende Verständnis." [2])

Kant war von den Freiheitsideen seiner Zeit angesteckt, die in seiner Erziehungs- und Staatslehre, allerdings seinem Charakter gemäß, vorsichtig zum Ausdruck gelangen. Diese Ideen hatte er in erster Linie Rousseaus Werken: „Emil" (1762) und „Contrat social" (1762) entnommen. Im „Emil" vertritt Rousseau den Standpunkt, daß das Kind von Natur gut sei und erst durch menschliche Kultur verdorben werde. Man soll also seine Naturanlage

[1]) Grundriß d. Gesch. d. Philosophie, 1883, III⁶, S. 261.
[2]) A. a. O. S. 261, Anmerkung.

frei, ohne Zwang sich entwickeln lassen.[1]) Im „Contrat social“ lehrt er, der Staat sei das Produkt einer freien menschlichen Vereinbarung; das Volk als solches sei souverän, Inhaber und Träger der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt; es wähle selbst seine Fürsten und könne sie wieder absetzen. Rechtsordnung und sittliche Ordnung erscheinen vollkommen getrennt — es sind Theorien, die zur französischen Revolution führten und auch heute noch die Grundanschauungen des Sozialismus und Anarchismus bilden. Es ist schwer verständlich, wie Kant ein System der Erziehung aufstellen konnte, die doch den Gehorsam zur Grundlage hat. Nun ist aber der Gehorsam ein heteronomes Prinzip. Selbst den Willen Gottes erfüllen zu wollen, ist nach Kant noch kein sittliches Motiv, geschweige denn der Gehorsam gegenüber dem Willen menschlicher Gesetzgeber. Die ganze Erziehung würde demnach auf unsittlicher, heteronomer Grundlage ruhen, da der Mensch „nur seiner eigenen Gesetzgebung unterworfen“ sein soll. Und soll nun das Leben eines Kindes, das in treuem Gehorsam gegen Eltern und Lehrer sich übt, unsittlich sein? Etwas Unnatürlicheres läßt sich nicht denken. Kant hat seine eigene Theorie wohl vergessen, wenn er sagt: „Kinder werden verzogen, wenn man ihren Willen erfüllt, und ganz falsch erzogen, wenn man ihrem Willen gerade entgegen handelt.“ Nein, nach Kant'schen Prinzipien läßt sich kein Kind erziehen.

Wo möglich noch befremdlicher mutet eine andere Ansicht Kants an bezüglich des Unterrichtes und der Erziehung, die wiederum seiner einseitigen Motivation des Sittlichen entspricht. Er rät an, biographische Darstellungen den Kindern vorzulegen, um die Motive der Handlungen der betreffenden historischen Persönlichkeiten auf ihren Wert zu prüfen, und zwar nach dem Maßstabe des Kant'schen

[1]) So schreibt Rousseau im „Emil“: „Das Kind soll nicht wissen, was Gehorsam ist, wenn es etwas tut, und nicht, was Befehlen, wenn man für es etwas tut ... Befiehl ihm ein- für allemal nichts, durchaus nichts, was es auch sei; laß nicht einmal in ihm den Gedanken aufkommen, daß du irgend eine Gewalt über es ausübest.“ Wie war es aber in praxi? „Solange alles gut ging“, gesteht Rousseau, „war ich ein Engel; ein Teufel war ich, wenn es einmal schlecht ging. Wenn mich meine Zöglinge nicht verstanden, sprudelte ich über, und wenn sie bösen Willen zeigten, hätte ich sie ermorden mögen.“ Da nimmt es nicht wunder, wenn Rousseau seine fünf unehelichen Kinder selbst nicht zu erziehen vermochte, sondern sie ohne Erkennungsmarke einem Findelhaus zur Erziehung übergab. — Der Verfasser des „Emil“, des so berühmten Werkes der Erziehung!

Imperatives. Nicht das Motiv der Nachahmung, der Bewunderung, der Begeisterung soll dabei betont werden — denn so erziehe man zur Schwärmerei —, sondern das Motiv der Achtung vor dem Gesetz unserer Vernunft. Ich frage: Was werden wohl Kinder sich unter einem solchen Motiv vorstellen? Wie sollte es einen Einfluß auf ihren Willen ausüben, wenn selbst Erwachsene gewiß nur in seltenen Fällen ein so abstraktes, weltfremdes Motiv auf sich einwirken lassen?

Hollnsteiner erzählt in den „Christlich-pädagogischen Blättern" (1915, S. 352): „Vor zwei Jahren las ich den Kindern der 2. Klasse (2. u. 3. Schuljahr) zu Weihnachten die Geschichte aus dem Wiener «Marienglöcklein»: «Willi und Lilli» vor. Trefflich wird dort geschildert, wie sich ein kleiner Brausekopf nach und nach — nach mancher Niederlage — ein «sanftes Köpfchen» aufsetzte; je näher das Weihnachtsfest kam, desto mehr Siege errang er. Einige Stunden nach Verlesung der Geschichte meldete sich vor Beginn des Unterrichtes ein Mädchen und sagte: «Wie ich neulich nach Hause kam, wollte ich die Aufgabe machen. Meine Schwester, die Stepherl (ein Mädchen von 14 Jahren) hat mich immer gestoßen! Ich hab' nicht mehr schön schreiben können. Geh', hab' ich gesagt, stoß' mich nicht; ich muß ja die Aufgabe machen. Aber sie hat nur gelacht, hat aber nicht aufgehört mit dem Stoßen. Da hat es da drinnen zum Wurrle angefangen (bei diesen Worten zeigte sie auf die Brust); aber auf einmal hab' ich mir gedacht: Nein, zornig werde ich nicht. Wenn es der Willi zusammengebracht hat, muß ich es auch zusammenbringen; und dann hab' ich zur Stepherl gesagt: kannst machen, was du willst, heut' bringst mich nicht zum Zorne» Der erste Sieg war errungen. Wie strahlte des Mädchens Auge vor Freude, als es an diesen Sieg dachte!"

Dieses Beispiel hätte in Kants Augen keine Gnade gefunden. Hat der Willi doch dem Jesukind zulieb sich überwunden, also aus einem heteronomen Beweggrunde, und die Schwester Stepherls bemeisterte den aufkeimenden Zorn durch den Hinblick auf das Beispiel des Willi, also wieder keine autonome Maxime, kein kategorischer Imperativ. Was folgt daraus? Etwa daß die Handlungsweise der Kinder keine sittliche war? Gewiß nicht, sondern daß Kants System falsch ist. Für uns Christen gibt es kein stärkeres Motiv als das Beispiel Christi, der selbst sagt: „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit ihr tun sollt, wie ich getan habe." „Lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen!" Sollen wir also Kant mehr glauben, als dem großen Lehrer von Nazareth, der für uns der Weg, die Wahrheit und das Leben ist? Und doch wagt Kant zu schreiben[1]):

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 44 u. 59.

„Tugendhafte Handlungen, so viel Aufopferung sie auch gekostet haben mögen, bewundern zu lehren, ist noch nicht die rechte Stimmung, welche das Gemüt des Lehrlings für das moralisch Gute erhalten soll. Denn so tugendhaft auch jemand sei, so ist doch alles, was er immer Gutes tun kann, bloß Pflicht; seine Pflicht aber tun, ist nichts mehr, als das tun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unseres Gefühles für Pflicht, gleich als ob es etwas Außerordentliches und Verdienstliches wäre, ihr Gehorsam zu leisten." (S. 44.)

„Es bedarf also keines Beispieles der Erfahrung, um die Idee eines Gott wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbild zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft. Wer aber, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas mehr, als was er sieht, d. i. mehr als einen gänzlich untadelhaften, ja, so viel als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel, wer außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen, zur Beglaubigung fordert, der bekennt zugleich hierdurch seinen moralischen Unglauben, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube (der nur historisch ist) ersetzen kann." (S. 59.)

„Wäre nun ein solcher wahrhaft göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte . . ., so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anderes, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen (S. 60) . . . Er selbst aber würde nicht als Beispiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Tunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Gutes für uns vorgestellt werden können." (S. 62.)

Von jeher wurde der einseitige, rigorose Standpunkt der sittlichen Motivierung bei Kant getadelt und als unbrauchbar für das Leben, seine Leiden und Kämpfe erkannt. Wir haben bereits oben die scharfe, etwas triviale Verurteilung Schopenhauers gehört. Kaum weniger scharf geht Paulsen mit der Kant'schen Lehre ins Gericht:

„Und mit dieser unglückseligen Willenstheorie hängt dann auch jener Zug der Kant'schen Moralphilosophie zusammen, der von Anfang an das Gefühl verletzte; man pflegt ihn Rigorismus zu nennen, ich würde ihn eher als Negativismus bezeichnen: moralisch handeln heißt tun, was man nicht gern tut. Natürlich nach Kant ist der sinnlich-natürliche Wille überall auf Befriedigung seiner Triebe gerichtet; die Pflicht aber gebietet unbedingt, nur das Gesetz zum Bestimmungsgrund zu haben. Auch der tugendhafte Mann möchte eigentlich immer lieber den sinnlichen Neigungen zum Wohlleben, zur Trägheit usw. folgen; aber da tritt nun die «Vorstellung des Gesetzes» dazwischen mit dem kategorischen Imperativ: Du sollst! Und so tut er denn, mit kümmerlicher Abstinenztugend, was er nicht möchte. Wohingegen die griechische Moralphilosophie mit ihrer gesunden Theorie des Willens auch

die Tugend als einen freudigen, positiven Habitus konstruiert, als den von einem großen und schönen Ziel angezogenen Willen; in der «Wesensvollendung» und der «vollendeten Tätigkeit» erreicht der menschliche Wille eben das, worauf er mit seiner tiefsten Natur gerichtet ist. Freilich, Kant will im Grunde das auch, er wehrt Schillers Vorhaltung (in dem Aufsatz über Anmut und Würde) ab; er sträubt sich selbst gegen seinen Negativismus; auch er sieht in dem «fröhlichen Herzen» bei Befolgung der Pflicht ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung (VI, 118). Aber so lange daran festgehalten wird, einerseits, daß alle Neigungen des Menschen aus der Selbstliebe stammen und allein auf die eigene Glückseligkeit gerichtet sind, andererseits, daß die Vernunft ohne alle «materialen» Antriebe lediglich durch die «Vorstellung eines Gesetzes» gebietet und verbietet, wird es schwer zu sagen sein, wo das «fröhliche Herz» herkommen soll: die Sinnlichkeit kann sich durch die Pflicht nur beengt und eingeschränkt finden; die Vernunft aber hat kein Herz, sie hat keinen Inhalt, als das bloße Gesetz, und so läßt sie sich als der Träger einer Liebe und Freude zum Guten auch nicht wohl vorstellen. So lange an der absoluten Spaltung des Willens in «Sinnlichkeit» und «Vernunft» festgehalten wird, so lange wird Pflicht das bleiben, was man nicht gern tut, so lange wird über dem «du sollst» das freudige «ich will» nicht aufkommen. Gewiß, Kant will auch das «ich will»; aber aus der «Vorstellung des Gesetzes» wird in alle Ewigkeit kein fröhlicher Wille.

„Ich verzichte darauf, zu zeigen, wie mit diesem Reinheitsfanatismus oder dem starren Formalismus auch die Unfähigkeit der Kant'schen Moralphilosophie zusammenhängt, mit wichtigen Tatsachen des sittlichen Lebens, als da sind: Konflikt der Pflichten, zweifelndes oder irrendes Gewissen, sittliche Notwendigkeit der «Notlüge» u. a, zurecht zu kommen. Kant hilft sich, wie man sich in solchen Fällen zu helfen pflegt: er leugnet die Möglichkeit dessen, was aus einer Theorie nicht abgeleitet oder konstruiert werden kann, und kommt so dazu, die Wirklichkeit der offenbarsten Tatsachen in Abrede zu stellen.“ [1])

In seinem Beitrag zur „Kultur der Gegenwart“ unter dem Titel: Systematische Philosophie, 1907, S. 303 kommt Paulsen auch auf Kants Sittenlehre zu sprechen und erklärt kategorisch: „Es muß für die Ethik die Parole sein, nicht: Zurück zu Kant, sondern: Endlich los von Kant.“ Das Wort gilt insbesondere für die Verwechselung des sittlichen Gesetzes mit seinen Motiven, für das alleinseligmachende Prinzip des Kant'schen kategorischen Imperativs.

5. Die Kant'schen Begriffe von Gut und Bös.

Eine der auffallendsten Seiten der Kant'schen Morallehre ist seine Auffassung des Verhältnisses der Begriffe von Gut und Bös zum Pflichtbegriff. Kant gesteht das selbst zu; er bezeichnet es

[1]) Paulsen, Kant, 353 ff.

gerade als hervorstechendsten Unterschied seines Systemes von denen seiner Vorgänger, welche die Begriffe von Gut und Bös vor dem Pflichtbegriff behandelten und diesem zugrunde legten. Kant kehrt also das Verhältnis vollständig um: Gut und Bös wird etwas erst dadurch, daß es geboten und verboten wird durch das autonome Moralgesetz: nicht wird etwas geboten, weil es in sich schon gut ist, verboten, weil es an sich schlecht ist. Was also gut und bös ist, wird es erst durch das Gesetz, das die menschliche Persönlichkeit sich selbst gegeben.

Wie kommt Kant zu dieser grundstürzenden Lehre? Wieder durch seine idealistische Erkenntnistheorie. Er bestreitet ja, daß wir die Dinge und ihre Ordnung, wie sie an sich ist, erkennen. Wir sind es ja, die durch unsere subjektiven Formen der Anschauung von Raum und Zeit die Dinge der Sinneswahrnehmung gestalten, durch die ebenfalls subjektiven Kategorien unseres Verstandes sie denken und so sie eigentlich als Erkenntnisobjekte hervorbringen. Die Dinge sind also wahr, insofern sie mit unserer schöpferischen Erkenntnis übereinstimmen; das ist der neue Wahrheitsbegriff bei Kant. Die Dinge sind nicht in sich wahr, sondern nur durch unser Erkennen. Dies unser Erkennen ist also für die Dinge konstitutiver Natur. Wir sind es, die durch unsere Erkenntnistätigkeit die Objekte der Natur erst hervorbringen, der Natur ihre Gesetze vorschreiben. (Siehe Grundfragen, Bd. II, S. 505 u. 517 ff.).

Diesem seinem neuen Wahrheitsbegriff paßt Kant nun auch seinen Sittlichkeitsbegriff an. Die sittliche Ordnung finden wir nicht schon vor, sondern wir schaffen sie erst durch unsere eigene sittliche Gesetzgebung. Die Norm für diese Gesetzgebung sind nicht die Dinge selbst und ihre Verhältnisse — denn die kennen wir ja nicht, wie sie an sich sind — sondern ein synthetisches Urteil a priori, von dem wir weiter keinen Grund angeben können, das als Tatsache hingenommen werden muß. So entspricht der Kant'schen Erkenntnislehre auch seine idealistische Sittenlehre. Wie jene, so müssen wir auch diese zurückweisen.

Zunächst ist es allgemeine Überzeugung, daß die Begriffe Gut und Bös denen des Gesetzes und der Pflicht, wenigstens der Natur nach, vorausgehen, wie die Bedingung dem Bedingten. Weil etwas an sich gut ist und zwar als ein notwendiges Gut erscheint, sei es nun für die handelnde Person selbst oder für die Gemein-

schaft notwendig, darum wird es geboten, z. B. der Erwerb von Subsistenzmitteln für sich und seine Familie, von Kenntnissen für Beruf und Lebensstellung, die Rettung anderer aus großer Gefahr für Leib und Leben, Ehre und Tugend, die Verehrung Gottes und Beobachtung seiner Gebote. Ferner weil etwas in sich schlecht ist, wird es verboten, z. B. Trunksucht und Unzucht, Diebstahl und Betrug, Lüge und Verleumdung, Mord und Ehebruch, Unglaube und Gottlosigkeit. Und wenn man uns fragt, warum etwas geboten ist, geben wir als Grund an, weil die Arbeit und Selbstbeherrschung, die Gerechtigkeit und die Nächstenliebe, Gottesfurcht und Gottesdienst an sich gut sind, sittliche Werte darstellen. Dagegen sind die entgegengesetzten Handlungen an sich schlecht und verwerflich und daher verboten, auch abgesehen von unserm persönlichen Wünschen und Wollen. Wir schaffen nicht erst diese sittlichen Werte durch unser Wollen, durch unsere gesetzgeberische Tätigkeit, sondern wir müssen uns ihnen in unserm Denken und Handeln anpassen, müssen sie durch freie Selbstbestimmung gleichsam in unsern Willen aufnehmen, sie zur Grundlage unseres sittlichen Urteils machen. So wird der Mensch selbst ein sittliches Wesen durch Aufnahme und Annahme der objektiven sittlichen Ordnung, die er nun auch subjektiv zur Norm und zum Gesetz seines Handelns macht; so wird seine sittliche Tat sowohl autonom als heteronom: autonom durch seinen freien Entschluß, heteronom durch seine Anpassung an die objektiv bestehende Ordnung. Kein Mensch weiß etwas von dem Kant'schen blinden apriorischen Urteil unserer Vernunft, welches unserm Willen zur Richtschnur dienen soll, eine Richtschnur, die keine ist, weil sie eben grundlos erscheint. Diese Überzeugung der Menschheit, auf die ja auch Kant wiederholt als Zeugnis der Wahrheit sich beruft, kann in dieser Frage, die für jeden eine Herzensfrage ist und bei jeder freien Handlung sich von neuem täglich, ja stündlich aufdrängt, nicht auf Täuschung beruhen; man müßte denn annehmen, daß die Menschheit bis auf Kant nicht gewußt habe, was gut und was bös sei.

Gibt es denn wirklich eine objektive Ordnung, nach welcher wir unser Denken und Handeln einrichten sollen, damit es sittlich wird? Ohne Zweifel! Wir haben oben bereits davon gesprochen. Es gibt eine große, schöne Welt von Dingen, die alle zueinander in Beziehung stehen, nach bestimmten Gesetzen sich betätigen, als

Mittel und Zweck über- bezw. untergeordnet erscheinen und so die wunderbare Harmonie des Weltganzen, den Kosmos Platos, hervorbringen. Und in dieser Welt steht der Mensch da als höchstes Wesen der sichtbaren Schöpfung, allein fähig, durch seinen Verstand diese Weltharmonie zu erfassen und durch seinen freien Willen die ihm angewiesene Stellung seiner Natur und Bestimmung gemäß einzunehmen. Diese Weltordnung ist an und für sich zwar eine physische, aber sie wird zu einer sittlichen: erstens dadurch, daß sie die Gedanken und Willensentschlüsse des höchsten Wesens, Gottes, ihres Urhebers und Endzieles, darstellt, die deshalb auch für den Menschen Maß und Norm seiner Beziehung zur Welt werden sollen; zweitens dadurch, daß der Mensch diese gottgewollte Ordnung wirklich mit seinem freien Willen auch zur seinigen macht, sie im Denken und Wollen sich zur Norm nimmt: „Er nimmt die Gottheit auf in seinen Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron“, wie Schiller so treffend sagt. „Die moralischen Normen“, bemerkt Überweg, „fließen aus der Beziehung unseres Willens und Handelns auf die in den natürlichen und geistigen Zwecken liegende Weltordnung, wie die logischen Normen aus der Beziehung unseres Wahrnehmens und Denkens auf die räumlich zeitliche und kausale Ordnung der natürlichen und geistigen Erkenntnisobjekte.“ (Siehe oben S. 64 ff.) Es ist also wieder die idealistische Erkenntnistheorie, welche das Moralsystem Kants falsch orientiert und so scheitern läßt.

Die Bestimmung der Begriffe von Gut und Bös durch das Vernunftgesetz hat noch einige Konsequenzen, welche die Kant'sche Auffassung noch mehr verfehlt erscheinen lassen. Ist das Gute und Pflichtmäßige identisch, so ist alles sittlich Gute auch für uns pflichtgemäß; dann gibt es keine freien sittlich guten Handlungen mehr. Kant zieht diese Konsequenz auch ausdrücklich: „So tugendhaft auch jemand sei, so ist doch alles, was er immer Gutes tun kann, bloß Pflicht; seine Pflicht aber tun, ist nichts mehr als das tun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist.“ Anderswo spottet er über „den Volontär der Pflicht“, welcher glaube, mehr als seine Pflicht tun zu können. Diese Kant'sche Ansicht wird dadurch noch nicht gerechtfertigt, daß sich manche Ethiker gefunden haben, die ihm nachsprechen. So z. B. Höffding, der bekannte Kopenhagener Professor der Philosophie und philosophischen Ethik:

„Kann man mehr tun als seine Pflicht? Kann man sich ein Verdienst einlegen, indem man die Forderung, die sich in ethischer Beziehung stellen läßt, übertrifft? Diese Frage läßt sich nur von einem Standpunkt bejahen, der sich die ethische Forderung von außen her, entweder von einer übernatürlichen Autorität oder von andern Menschen an den einzelnen gestellt denkt; eine solche äußere Forderung oder Erwartung kann man übertreffen, aber nicht die innere Forderung des Gewissens. Der Katholizismus gibt eine bejahende Antwort ... Die populäre Ethik, die geneigt ist, sich das ethische Gesetz als mehr oder weniger einem juristischen Gesetze ähnlich zu denken, behauptet ebenfalls einen Unterschied zwischen dem Pflichtmäßigen und dem Verdienste. Dasselbe ist der Fall bei Ethikern wie Mill und Bain. Es ist nicht leicht zu sehen, wie man, ohne bei einer solchen äußeren Auffassung des ethischen Gesetzes stehen zu bleiben, den Unterschied zwischen Pflicht und Verdienst aufrecht erhalten kann. Derjenige, dessen Gewissen hinlänglich entwickelt ist, muß es als seine Pflicht fühlen, alles, was in seinen Kräften liegt, zur Förderung des Wohles der Welt zu tun ... Selbst die höchste Aufopferung, die ein Mensch üben kann, ist lediglich seine Pflicht, wenn sie unter den obwaltenden Verhältnissen wirklich nützlich und möglich ist.“ [1])

Mit Recht bemerkt Gutberlet dazu: „Ich zweifle nicht, daß unser Moralist (Höffding) täglich einige Pfennige Almosen mehr geben könnte, als er tatsächlich gibt. Jedenfalls könnte er, ohne seiner Gesundheit zu schaden, seinem Vermögen Abbruch tun, sich eines «Trunkes abtun», oder wenn dies eine allzu starke Zumutung ist, einen etwas geringeren Wein trinken, um die Ersparnisse den Armen zuzuwenden. Ist es nun Sünde, daß er es nicht tut? Wenn wir von ihm verlangen, er solle auf die Ehe verzichten, um alle seine Zeit und Kräfte dem Wohle der leidenden Menschheit zu opfern, so wird er das für zu schwer erachten. Aber daß es möglich ist, beweisen die Millionen, welche aus religiösen Motiven diese gänzliche Hingabe zum Wohle der Menschheit geübt haben und noch üben. Freilich, für die weltliche Moral, die sich immer ihrer Kraft und Uneigennützigkeit rühmt, ist solche sittliche Höhe unerreichbar. Höffding schiebt diese Verpflichtung freilich leicht von sich, indem er die naive, aber vielsagende Bemerkung macht: «Ritterlichkeit, Keuschheit, Abtötung seien Tugenden früherer Zeiten!»“

Das Gesagte gilt auch für Kant. Mag auch sein sittlicher Standpunkt von dem Höffdings verschieden sein — Höffding bezeichnet das Allgemeinwohl als höchstes sittliches Prinzip, Kant das Vernunftgesetz — so stimmen beide doch in dem Punkte überein, daß das Gute und Pflichtmäßige sich decken, eine Behauptung, welche, wie Kant und Höffding gestehen, der allgemeinen Überzeugung widerspricht. Wäre diese Forderung tatsächlich begründet, dann würde der Menschheit ein Joch auferlegt, das sie nicht zu

---

[1]) Bei Gutberlet, Ethik u. Religion, 1892, S. 135 ff.

tragen vermöchte, eine Last, unter welcher sie erliegen müßte; es wäre, als mute man uns zu, einen Felsengipfel zu ersteigen, zu dem es keinen Zugang gibt; denn das Gebiet des sittlich Guten ist für jeden tatsächlich unbegrenzt. Die Folge wäre, daß die Menschen, in der Überzeugung, dem Moralgesetze mit seinen grenzenlosen Forderungen doch nicht genügen zu können, sich um dasselbe überhaupt nicht mehr kümmern würden. Auch Professor Mausbach macht darauf aufmerksam, daß eine allzu strenge Moral ihr Gegenteil hervorruft.

„So haben die Stoiker durch ihren undurchführbaren Rigorismus nicht nur sich selbst lächerlich gemacht, sondern auch die Verbreitung des Epikuräismus gefördert; so neigte sich der englische und italienische Humanismus im selben Maße, wie er den christlichen Seligkeitsgedanken bekämpfte, zu dem krassesten Materialismus eines Macchiavelli und Hobbes; so entstand neben der uninteressierten Moral der Jansenisten gleichzeitig ein wirtschaftliches System in Frankreich, das den nackten Egoismus als natürliches Recht betrachtet; so folgte auf die Kant'sche Isolierung des guten Willens und die weitere Bekämpfung der christlichen Unsterblichkeitslehre ein anderer Eudämonismus, der sich immer mehr an den naturalistischen Entwicklungsträumen berauscht, den Willen zur Macht und Lebensfreude als sittliche Triebkraft proklamiert.“ [1])

Ein allzu rigoroses Gesetz verstößt gegen die erste Bedingung eines Gesetzes: Seine Erfüllung muß moralisch möglich sein. Dann gäbe es auch keinen Heiligen mehr, keinen Paulus, keinen Franz Xaver, keinen Vinzenz von Paul, die sich zur Ehre Gottes für das Wohl der Menschheit geopfert; sie hätten ja nur ihre Pflicht getan. Und wenn es im Felde heißt: Freiwillige vor für eine gefahrvolle Aktion, dann wäre es für alle Pflicht, vorzutreten. Niemand hätte das Eiserne Kreuz verdient; er hätte ja nur seine Pflicht erfüllt. Nein, solche sittlichen Theorien sind geeignet, die Sittlichkeit selbst zu untergraben; jedenfalls müßten sie jedes höhere sittliche Streben unmöglich machen. Die Kant'sche Moral würde uns gewiß keine Helden in der Schlacht schenken [2]), noch weniger

---

[1]) Die kathol. Moral u. ihre Gegner, 1911, S. 198.

[2]) Man hört heute vielfach Kant preisen als den „Philosophen des Weltkrieges“, der durch seinen erhabenen Pflichtbegriff die Grundlage zur Disziplin und zum Heldenmut unserer Soldaten gelegt habe. So namentlich Schwalenberg in Fritz Bleys „Zeitfragen“, Berlin (Nr. 12, 1916). (Siehe „Der Fels“ 1916, Nr. 21/22, S. 414 ff.). Wer den Geist und die wirklichen Folgen des Kant'schen Moralsystems kennen gelernt hat, wird solche Behauptungen lächerlich finden. Es hat gewiß noch keiner unserer tapferen

jene edelmütigen Seelen, welche allem entsagen, um ihr Leben in Gehorsam, Armut und Keuschheit Gott und der leidenden Menschheit zum Opfer zu bringen. Kant'sche Moral und Ordensleben! Größere Gegensätze sind kaum denkbar.

Noch eine Folgerung müssen wir aus dem Kant'schen Moralitätsbegriff ziehen, nämlich den moralischen Skeptizismus. Wenn die Vernunft dem Willen ihr apriorisches Gesetz gibt — praktische Vernunft und freier Wille sollen ja nach Kant identisch sein — so hat sie entweder Gründe, d. h. Normen, nach welchen ihr Urteil sich richtet, oder sie hat keine solche Normen. Im ersten Falle würde Kant sich selbst widersprechen, da diese Forderungen der Vernunft bezw. des Willens ja synthetisch a priori sein sollen, also weder aus der Analyse der Begriffe, noch aus der Erfahrung stammen sollen, mithin allein auf subjektiver Notwendigkeit beruhen. Und nähme Kant solche objektiven Normen des Vernunftgesetzes an, so könnten diese nichts anderes sein, als die Naturordnung. Das wären aber materiale Bestimmungsgründe, die Kant von vornherein abweist, wie wir gesehen haben (oben S. 12 ff.). Liegen aber dem Vernunftgebot keine objektiven Normen zugrunde, ist es rein formaler Natur, dann könnten wir nicht wissen, warum die eine Handlung gut, die andere schlecht ist, z. B. warum Lüge eine Sünde, Wahrhaftigkeit eine Tugend ist. Das Moralgesetz selbst würde es uns nicht sagen; denn es ist an sich an Inhalt leer, wie die Kategorien, um allgemeingültig zu sein. Die Objekte unseres Denkens und Handelns auch nicht; denn sie sind ja nach Kant an sich nicht gut oder schlecht, sondern sie werden es erst durch das moralische Vernunftgesetz. Das Resultat ist also vollständiger Wirrwarr, moralischer Skeptizismus. Man müßte denn unsere gesetzgebende Vernunft mit der göttlichen Vernunft identifizieren, wie Fichte auf Grund der Kant'schen Prinzipien es getan, und die Gewissensurteile als unmittelbare göttliche Aussprüche und Offenbarungen betrachten, eine Auffassung, die Kant selbst mit Recht als „Mystizismus“ und „Schwärmerei“ bezeichnete.

Feldgrauen in seinen Feldpostbriefen sich auf Kant und dessen kategorischen Imperativ berufen, wohl aber sprechen sie von Gebet und Gottvertrauen, die allein in dem geist- und nervenzerrüttenden Trommelfeuer sie aufrecht erhalten. Nur die christlichen Motive sind imstande, Geist und Herz des Menschen wirksam zu bestimmen.

Es hat den Anschein, als ob Kant zu seiner Auffassung von Gut und Bös durch den Hinblick auf die staatlichen Gesetze gekommen sei. Die staatlichen Gesetze machen allerdings durch ihr Gebot oder Verbot Handlungen, die bis dahin an sich indifferent waren, zu „gesetzlich" guten oder schlechten Handlungen; allein die staatlichen Gesetze unterstellen bereits die sittliche Ordnung, sie bringen dieselbe nicht erst hervor. Damit die staatliche Obrigkeit Gesetze erlassen kann, muß sie selbst zunächst zu Recht bestehen, legitim sein; sie muß das Recht haben, Gesetze zu erlassen und den Untertanen Pflichten aufzuerlegen. Diese müssen die Pflicht haben, zu gehorchen, dürfen aber verlangen, daß die ihnen auferlegten Gesetze moralisch möglich sind, d. h. keine allzu schweren Lasten auferlegen, daß sie gerecht sind in der Verteilung von Rechten und Pflichten, von Verdienst und Mißverdienst, endlich, daß sie keinem natürlichen Moralgesetz widersprechen; sonst verpflichten sie nicht. Berühmt ist ja die Tragödie von Sophokles, die Antigone, welche den erschlagenen Bruder Polynices gegen das Verbot des Tyrannen Kreon beerdigte und sich auf das ungeschriebene, ewige Gesetz der Götter berief.[1]) Und Stauffacher beruft sich in Schillers „Wilhelm Tell" gegenüber dem Gebote Geßners auf die „ewigen Rechte, die droben hangen, unveräußerlich und unzerbrechlich wie die Sterne selbst". Unterstellen wir also keine sittliche Ordnung, dann fehlt dem staatlichen Gesetze seine unentbehrliche Grundlage, seine Berechtigung und sein Maßstab. Leugnet man eine sittliche Ordnung, so würde man entweder der Tyrannei oder der gesetzlosen Revolution Tür und Tor öffnen, beides zum Verderben der Menschheit. Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß auch das staatliche Gesetz die sittliche Ordnung nicht erst schafft, sondern sie bereits unterstellt. In viel höherem Maße muß dies nun der Fall sein in Bezug auf unsere persönliche Vernunft, auf unsern individuellen Willen, der es sich nicht einfallen lassen kann, sich selbst als Schöpfer, Quelle und Maßstab der sittlichen Ordnung zu betrachten. Nein, das kann nur ein allweiser, allmächtiger, allheiliger, allgerechter Wille, der die Naturordnung ins Dasein gerufen und dem Menschen Verstand gegeben hat, diese Ordnung als Offenbarung göttlicher Gedanken und Willensentschlüsse zu erkennen und mit freiem Willen sich dieser gottgewollten Ordnung zu unterwerfen. Darin besteht das Wesen

[1]) Aristoteles, Ars Reth. I. 13. Siehe Grun.fr. III, 217 242 ff.

der sittlichen Weltordnung; nur so erklärt sich ihre Heiligkeit und Unverletzlichkeit, ihre Unveränderlichkeit, ihre absolute Geltung, ihr Ewigkeitswert.

„Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menschliche wanke;
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke.
Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist."
(Schiller: Die Worte des Glaubens.)

6. Das höchste Gut in Kant'scher Auffassung.[1])

Wir wissen bereits, worin nach Kant das höchste Gut besteht: In der Heiligkeit des Lebens als Grund und Bedingung und in der ihr gebührenden Glückseligkeit als Folge und Bedingtes. Beide sollen aber erst im jenseitigen ewigen Leben verwirklicht werden: die Heiligkeit in beständigem, unendlichem Fortschritt in der Tugendübung, d. h. im Handeln aus Achtung vor dem Gesetz der eigenen Vernunft; die Glückseligkeit, in der Erfüllung aller unserer Wünsche und Bedürfnisse durch Gottes Weisheit, Allmacht und Güte. Ja, die moralische Forderung eines solchen Ausgleiches zwischen Heiligkeit des Lebens und Erfüllung unseres Glücksbedürfnisses ist der einzige stichhaltige Beweis für das Dasein Gottes, zwar nicht vom Standpunkt der theoretischen Vernunft, die das Dasein Gottes nicht beweisen kann, sondern von Standpunkt der praktischen Vernunft als Postulat zur Erfüllung des moralischen Gesetzes. Kant glaubt, daß seine Auffassung des höchsten Gutes mit der christlichen im Einklang stehe, indem dieselbe Heiligkeit verlange und dafür Seligkeit verspreche, doch so, daß nicht die Erkenntnis Gottes und seines Willens und noch weniger die Hoffnung auf ewige Seligkeit Grund der Pflichterfüllung wird, sondern die Vorstellung der Pflicht aus Achtung vor dem Gesetz.

Betrachten wir die eben entwickelten Kant'schen Gedanken im einzelnen. Das höchste Gut im eigentlichen Sinne ist nach Kant die Heiligkeit des Lebens und zwar in unendlichem Fortschritt gedacht. Kann man auf diese Weise den Begriff des unendlichen Gutes bilden? Wir sind nicht der Meinung. Das höchste Gut

1) Vergleiche dazu die kleine, aber gediegene Schrift von Weitrus Das Seligkeitsstreben in der kant'schen u. thomistischen Ethik, 1914, Hamm Breer und Thiemann.

des Menschen soll nach Kant einen absoluten, unendlichen Wert besitzen. Ist das in seinem System möglich? Nein, die menschliche Heiligkeit, so sehr man sie auch steigern mag, so lange sie auch geübt wird, ist immer in sich beschränkter, endlicher Natur, ebenso wie die verflossene Zeit unseres Lebens in jedem Augenblicke endlich ist, nach Jahren oder Jahrmillionen ausgedrückt werden kann. Oder ist die in Ewigkeit im Jenseits fortgesetzte Tugendübung, wenigstens in den Augen Gottes, vor dessen Allwissenheit die Zukunft ebenso wie die Vergangenheit offen liegt, unendlich? Das ist Kants Antwort auf die Schwierigkeit, die sich aus dem zeitlich beschränkten Leben des Menschen ergibt. Allein diese Ausflucht hilft nicht; denn Gott kann das Leben des Menschen und dessen Verdienst nicht anders betrachten, als es in sich ist. Nun ist dasselbe aber in jedem Zeitpunkt der Zukunft bezüglich der Vergangenheit endlich. Also kann von der Heiligkeit des Menschen als höchsten, unendlichen Gutes keine Rede sein; diese Heiligkeit ist sowohl ihrer Betätigung nach endlich, weil Tätigkeit eines beschränkten Wesens, als ihrem Objekte nach, nämlich Überwindung einer sinnlichen Neigung, als endlich ihrem Motive nach, nämlich der Erfüllung einer selbstauferlegten Pflicht aus reiner Achtung vor derselben.

Wie ganz anders erscheint da das höchste Gut im Lichte des Christentums? Da erscheint Gott selbst, der unendlich Heilige und Vollkommene, als Urheber, Ziel und Motiv des sittlichen Gesetzes, so daß dessen Erfüllung mit Rücksicht auf Gott wirklich einen unendlichen Wert erlangt. Das gilt von jeder sittlich guten Handlung, nicht bloß von ihrer im ewigen Leben zu erreichenden Summe, die doch nie unendlich werden kann. Es ist daher auch nicht berechtigt, wenn Kant sich den Anschein gibt, als stände seine Auffassung des höchsten Gutes mit der des Christentums im Einklang.

Zunächst leitet das Christentum das sittliche Gesetz von Gott als Gesetzgeber ab; unter Blitz und Donner hat Gott sein Gesetz auf dem Berg Sinai verkündigt, und der Sohn Gottes kam zur Erde, nicht um das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen; es ist also ein göttliches Gesetz, das Kant'sche dagegen hat der Mensch sich selbst gegeben; es ist also auch nur mit menschlicher Autorität umkleidet.

Zweitens lehrt uns das Christentum, daß das Endziel unserer gesamten Tätigkeit Gottes Ehre ist, in der Erkenntnis und Liebe

des höchsten Gutes besteht. „Ihr möget essen oder trinken, oder sonst etwas tun; tut alles zur Ehre Gottes!“ Jeder Christ soll mit Christus selbst bekennen: „Meine Speise ist es, den Willen meines Vaters zu erfüllen, der im Himmel ist.“ Durch diese Beziehung unserer sittlichen Handlungen auf ein göttliches Gut erhalten dieselben auch einen unendlichen, ewigen Wert, „pondus gloriae aeternae operatur in nobis“, sagt der Apostel Paulus.[1] Der Endzweck der Kant'schen Moral aber ist der Mensch selbst, die Ehre und Würde der menschlichen Persönlichkeit, wahrhaftig kein Gut von unendlichem Werte, besonders wenn man dieselbe nicht abstrakt oder in ihrer idealisierten Gestalt betrachtet, sondern in der Wirklichkeit, in ihrer konkreten Erscheinung mit all ihren Schwächen und Fehlern. Ja, es gibt eine Persönlichkeit ohne Makel und Fehler, eine ideale Gestalt, wie sie erhabener nicht gedacht werden kann: die Person Christi, des Gottmenschen. Seine Handlungen haben in sich einen unendlichen Wert, und doch sagt er selbst: „Ich bin nicht gekommen, meinen Willen zu erfüllen, sondern den Willen meines Vaters, der im Himmel ist.“ Kann es eine Sprache geben, die der Kant'schen mehr entgegengesetzt wäre?

Endlich sind die Motive des Handelns im Christentum ganz andere, wie bei Kant. Es sind vor allem die Motive des Gehorsams gegen Gottes Gebot, nach dem Beispiel dessen, der „für uns gehorsam ward bis zum Tode am Kreuze“. Daher das Gebot des Apostels: „Kinder, gehorchet den Eltern im Herrn“, d. h. aus Gehorsam gegen Gottes Gebot: „Du sollst Vater und Mutter ehren.“ Noch höher aber steht das Motiv der Gottesliebe: „Das aber ist das größte Gebot: Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus all deinen Kräften; den Nächsten aber, wie dich selbst.“[2] Und als Antrieb zur Heiligkeit stellt Gott sich selbst als Vorbild uns vor Augen. „Seid heilig, wie auch ich, euer Gott, heilig bin.“ „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit ihr tut, wie ich getan.“ Solche Motive, die Gott selbst zum Gegenstand unserer Pflichterfüllung machen, haben wirklich unendlichen Wert und verdienen deshalb auch ewigen Lohn, „die Krone der Gerechtigkeit“, welche der Apostel Paulus von dem gerechten Gott erwartet.

---

[1]) II. Kor. 4, 17.

[2]) Matth. 22, 36 sq.; Mark. 12, 29; Joh. 13, 34.

Wie stimmen solche Gedanken mit den Kantschen Vorstellungen vom höchsten Gut? Der Kant'sche Gerechte handelt nicht aus Gehorsam gegen Gottes Gesetz, sondern aus bloßer Achtung vor dem eigenen Gesetz, vor dem kategorischen Imperativ, einem Strohmann, den niemand fürchtet, einer Vogelscheuche, welche selbst die Spatzen ignorieren. Noch weniger darf der Gerechte nach Kant etwas aus Liebe tun und wäre es auch aus Liebe zu Gott. Denn Liebe ist eine Neigung, ein Gefühl und zwar nach Kant ein sinnliches Gefühl, das vielmehr zu bekämpfen ist, das niemals Motiv, Maxime unserer Handlung werden darf. So müssen all die Wunderblumen, die im Garten der christlichen Liebe blühen, zugrunde gehen, wo der eisige Hauch der Kant'schen Moral hindringt. Was ist es, das den Christen in Arbeit und Mühe aufrecht erhält, in Kreuz und Leid ihm Trost verleiht? Was gibt dem Missionar die Kraft, die Heimat zu verlassen, um unter unsäglichen Entbehrungen das Licht des Glaubens und die Segnungen christlicher Kultur den wilden Völkern fremder Erdteile zu bringen? Was gibt der Krankenschwester den Mut, ihr junges Leben dem Dienste des Nächsten im Lazarett und Krankenzimmer zu weihen? Ist es der Kant'sche Imperativ? Die Achtung vor dem Gesetz der eigenen Vernunft, die Würde der eigenen Persönlichkeit? Sicherlich nicht. Es ist vielmehr die Liebe zu Gott und zum Nächsten; es ist die Hoffnung auf die ewige Seligkeit in Gott; es ist die heilige Begeisterung, geweckt durch das Beispiel Christi und seiner Heiligen, alles Motive, welche die Kant'sche Moral nicht kennt, ja, zu denen sie im Gegensatze steht.

Es drängen sich noch einige weitere Bedenken auf bezüglich der Kant'schen Konstruktion des höchsten Gutes. Wir wollen hier nicht zurückkommen auf die schon berührte Frage von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die Kant für theoretisch unbeweisbar hält, praktisch aber unterstellen muß als Voraussetzung und Verwirklichung seines höchsten Gutes. Sein ganzes ethisches System beruht demnach auf hypothetischer Grundlage, ein bedenkliches Zeichen für ein System, das die Richtlinien für die Lebens- und Weltanschauung der Menschen aufstellen will. Wir wollen hier insbesondere auf seine Lehre von einem unendlichen Fortschritt in Tugend und Heiligkeit im Jenseits hinweisen. Gibt es einen solchen Fortschritt im Jenseits, dem dann auch ein entsprechendes Wachstum der Glückseligkeit zur Seite gehen müßte?

Bisher war man der Ansicht, daß dieses Leben die Vorbereitung für das Jenseits sein soll, daß also mit dem Tode der Endzustand des Menschen beschlossen ist, wie der Wanderer, am Ziele angelangt, die Reise beschließt und der verdienten Ruhe sich erfreut. Nach Kants Ansicht dagegen wird im jenseitigen Leben das Streben des Menschen erst recht erwachen; niemals in Ewigkeit soll es ein Ende nehmen, weil die zu erstrebende Heiligkeit unendlich ist. Der Mensch wird also im Jenseits eigentlich nie das höchste Gut, die Heiligkeit, erreichen, also auch nie den Lohn derselben, die ewige Seligkeit, besitzen, ein Tantalus, der vergeblich die Hand ausstreckt nach den schönen Früchten, die ihm winken und seinen Hunger stillen, seinen Durst löschen könnten. Wie es mit denen steht, welche als Sünder von dieser Welt scheiden, darüber schweigt Kant sich aus. Nach all seinen Ausführungen muß man annehmen, daß alle im Jenseits nach Heiligkeit streben und des entsprechenden Glückes teilhaftig werden, daß es für keinen eine ewige Verdammnis gibt, keine „Hölle“, kein ewiges Feuer, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt.“ [1]) Es entspricht das ganz dem Rationalismus seiner Zeit, dem Kant ausgesprochenermaßen huldigte, einer religiös-philosophischen Richtung der „Aufklärung“, die von den Qualen der Verdammten nichts wissen will, sondern den Menschen sich selbst erlösen läßt.

Schlimmer für die Konsequenz des Kant'schen Systems ist der Umstand, daß nach dem Tode der Leib und damit die in ihm wurzelnden Neigungen nicht mehr vorhanden sind. Es fehlt also dann für den Menschen, d. h. für dessen Seele, das Objekt der Betätigung, die Materie des kategorischen Imperatives, der ja gerade darin besteht, daß der Mensch als intelligibeles, geistiges, mit freiem Willen begabtes Wesen sich selbst zugleich als sinnlichem, von Neigungen und Gefühlen beherrschtem Wesen das Gesetz der Vernunft vorschreibt. Das rein geistige Wesen bedarf als solches keines Gesetzes, da in ihm keine gesetzwidrigen Gefühle auftreten. Kant scheint diese Schwierigkeit in seiner Lehre vom unendlichen Fortschritt im Jenseits nicht empfunden zu haben; sonst hätte er auch die Auferstehung der Leiber oder wenigstens Scheinleiber für die Seelen im Jenseits als Postulat aufstellen müssen, oder er hätte nach dem Vorgange der Brahmanen und Buddhisten oder der alten

[1]) Mark. 9, 44.

Ägyptier, der Platoniker und mancher Stoiker eine Wiederkehr, eine Wiedergeburt der verstorbenen Menschen annehmen müssen, bis eine volle Läuterung der Seelen erfolgt sein würde, Lehren, wie sie von modernen Spiritisten wiederholt werden. Nil novi sub sole! Die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches, die doch dem natürlichen Denken so angemessen ist, wollen diese Ethiker dagegen als vernunftwidrig nicht gelten lassen, während sie ihre Phantasien uns aufdrängen wollen. Warum? Alle scheuen sich vor der Lehre ewiger Verdammnis der Gottlosen, ohne einzusehen, daß sie damit der sittlichen Pflicht ihren furchtbaren Ernst rauben und sie zum Gespötte der Weltkinder machen.

Wir dürfen nunmehr auf Grund unserer Ausführungen sagen, daß das höchste Gut, wie Kant es auffaßt, sowohl in sich, wie in seiner Voraussetzung sich nicht verteidigen läßt, daß also die Kant'sche Ethik dem sittlichen Streben kein höchstes Ziel bieten kann. Damit fällt das ganze System in sich zusammen.

Werfen wir nun noch einen Blick auf das zweite Element des höchsten Gutes in Kant'scher Auffassung, die Glückseligkeit. Zunächst müssen wir es als einen Vorzug der Kant'schen Lehre bezeichnen, daß er das Glückseligkeitsbedürfnis des menschlichen Herzens auch zu Worte kommen läßt. Dadurch unterscheidet er sich vorteilhaftig von den Stoikern, mit denen er sonst sehr sympathisiert. Diese sahen die sittliche Aufgabe allein in dem vernunftgemäßen Leben unter Verachtung aller Rücksichten auf das Glücksstreben des Menschen; sie betrachteten die Gefühle als das radikal Böse im Menschen, das unterdrückt werden müsse. Erst in der ἀπάθεια, in der Freiheit von allen Gefühlen und Neigungen, sei die wahre Tugend des Weisen zu suchen. Das ist auch die einzige Tugend des wahren Stoikers; eine andere gibt es nicht. Wer diese besitzt, hat sie alle; wer diese nicht hat, hat keine. Das ist eine dem Anschein nach erhabene Sittenlehre, aber nur dem Anscheine nach; denn auch bei dem Stoiker fordert die Natur ihre Rechte, und so kam es, daß viele Stoiker, stolz auf ihre vermeintliche Weltverachtung und Selbstgerechtigkeit, sich ungescheut allen Lastern in die Arme warfen und meinten, daß den stoischen Philosophen selbst die Taten des Ödipus und der Jokaste nicht entehrten. „Wo ist der wahre Stoiker zu finden?“ rief Epiktet, wohl der edelste von allen, seufzend aus. Und Seneka, der ge-

feierte Stoiker, einst der Lehrer des Kaisers Nero, hatte geschrieben: „Jeder Mensch ist ein Tor, der, da er doch vielleicht schon morgen sterben muß, sich noch um Anhäufung zeitlicher Güter kümmert.“ Und doch hinterließ er bei seinem gewaltsamen Tode 85 Millionen Sesterzen im Vermögen; da war es nicht allzu schwer, den stoischen Philosophen zu spielen.

In diesem Sinne also war Kant kein Stoiker. Nein, die Glückseligkeit ist ein wesentlicher, wenn auch untergeordneter Bestandteil des höchsten Gutes. Aber Kants Fehler in dieser Beziehung besteht zunächst darin, daß er das Streben nach Glückseligkeit nicht als sittliches anerkennt, sondern als eine Verkehrung des sittlichen Standpunktes bezeichnet, der nur in der Achtung vor dem Vernunftgesetz bestehen könne. Mit dieser Behauptung setzt sich Kant in Gegensatz zu den natürlichen Neigungen des Herzens, die als Stimme der Natur nicht überhört werden dürfen. Muß man sie auch durch Vernunft und freien Willen in Zucht halten, damit sie nicht die Herrschaft an sich reißen, so sollen sie doch auch berücksichtigt werden. Sie sind wie die Kinder des Hauses, denen man zwar nicht die Herrschaft überlassen darf, deren Wohl und Wehe man aber auch nicht vernachlässigen soll. Freilich muß das Streben nach Glück so geregelt sein, daß es dem höheren Zwecke, der Ehre Gottes, nicht im Wege steht. Das richtige Verhältnis besteht eben darin, daß der Mensch sein Glück in, mit und durch Gott sucht. So wenigstens lehrt uns die christliche Religion: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und alles übrige wird euch zugegeben werden.“ Derjenige, welcher uns beten lehrte: „Geheiliget werde dein Name, zukomme uns dein Reich, dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden“, hat uns ebenso gelehrt zu beten: „Unser tägliches Brot gib uns heute“ usw. Gottes Ehre und Menschenglück sollen untrennbar vereinigt sein, jene als höchstes objektives, dieses als höchstes subjektives Ziel des Menschen.

Kant fehlte darin, daß er diese Verbindung der beiden Bestandteile des höchsten Gutes zu äußerlich auffaßte, bloß vom Willen Gottes abhängig machte. Und hier stoßen wir auf ein weiteres Bedenken. Das Glücksbedürfnis besteht in der Erfüllung der natürlichen Neigungen, die aber nach Kant alle in der Sinnlichkeit wurzeln. Nun hat aber die Seele nach dem Tode keinen Leib mehr, also auch keine sinnlichen Bedürfnisse. Also fehlt der zu

erhoffenden Glückseligkeit im Jenseits die Grundlage, ebenso wie der Heiligkeit, die in der vollen Beherrschung dieser natürlichen Neigungen bestehen soll.

Paulsen bemerkt: „Hätte Kant die unglückselige «Glückseligkeit» draußen gelassen! ... Er erinnert doch in etwas peinlicher Weise an das «polizeiliche» Argument für das Dasein Gottes: Wer hier nicht seinen Lohn oder seine Strafe erhält, dem bleiben sie im Jenseits aufgehoben. Und wie kommt eigentlich die Vernunft nun auf einmal dazu, sich für die Glückseligkeit zu interessieren, das Wohlbefinden ihres sinnlichen Anhanges? Kant hat gar nichts getan, es uns verständlich zu machen. Nicht ganz mit Unrecht spottet Schopenhauer, daß Kants Tugend, die erst gegen die Glückseligkeit so stolz tue, hinterher doch die Hand hinhalte, um ihr Trinkgeld zu empfangen. Auch formell ist die Kombination mancherlei kritischen Bedenken ausgesetzt: Glückseligkeit ist für Kant Befriedigung sinnlicher Neigungen. Gibt es im Jenseits noch derartige Neigungen? Wir sind doch in der intelligiblen Welt, wo die Sinnlichkeit abfällt. Und wie steht es mit dem unendlichen Fortschritt zur sittlichen Vollkommenheit? Gibt es im Jenseits noch eine Zeit, worin Veränderung und Fortschritt stattfinden kann? Und wie ist sittlicher Fortschritt selbst für ein Wesen ohne Sinnlichkeit möglich? Das noumenon ist doch «reines Vernunftwesen», «intelligibeler Charakter»; worin kann sein Fortschreiten bestehen? Kant müßte also, so scheint es, unendliche Fortdauer als Sinnenwesen in der Zeit postulieren, um Fortschritt und Ablohnung möglich zu machen; er müßte etwa auf das indische System der Wiedergeburt, der Seelenwanderung, kommen.“ [1])

Da bietet doch die alte Philosophie und die christliche Lehre eine ganz andere Grundlage für die beiden Seiten des höchsten Gutes, indem sie auch rein geistige Neigungen und Gefühle im Menschen annehmen, die das irdische Leben überdauern, wie Streben nach Wahrheit, Bedürfnis nach Liebe, Wohlwollen, Freundschaft, Freude am Schönen, Bewunderung des Erhabenen, die Gefühle des Gehorsams, der Ehrfurcht, der freudigen Hingabe, der Dankbarkeit, der Liebe zu Gott und göttlichen Dingen, die Freude im Verkehr und die Freundschaft mit edeln Seelen und Geistern usw. Die Verkennung dieser geistigen Gefühle und Neigungen beraubt den Kant'schen Begriff der Glückseligkeit seines wahren und eigentlichen Inhaltes, indem die himmlische Glückseligkeit zu rein sinnlichen Freuden herabgewürdigt wird. Gewiß, wer aus solchen Gründen handelt, wer nur an Essen und Trinken, an Vergnügen, an die Freuden des muselmannischen Harems dächte, wäre der ewigen Seligkeit nicht wert. Nein, solche Freuden gibt es im

---

[1]) Paulsen, Kant, S. 337.

Himmel nicht, keine tierischen, sondern menschenwürdige. Einer, der es wohl wissen kann, da er in den dritten Himmel entzückt war, hat es uns gesagt: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und es ist nie in eines Menschen Herz gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ [1]), wenn er „sie mit dem Strome seiner Wonne tränken wird“. [2])

Es ist insbesondere für ein christliches Gemüt unerträglich, wie Kant Gott selbst behandelt. Für ihn ist Gott nur ein Lückenbüßer, nur dazu da, den tugendhaften Menschen glücklich zu machen, und zwar, ohne daß der Mensch in Gott selbst sein Ziel findet oder Gottes Gesetz befolgt oder aus Liebe zu Gott es erfüllt. Nein, der Mensch ist sich selbst Zweck, gibt sich selbst das Gesetz, erfüllt es auch nur aus Achtung gegen seine eigene Vernunft und Persönlichkeit — kurz, Gott ist für das sittliche Leben des Menschen ganz beiseite geschoben. Nicht einmal Verehrung, Anbetung und Gehorsam ist der Mensch ihm schuldig. Einen besonderen Gottesdienst verwirft Kant als schmeichlerischen „Hofdienst“, als „Religionswahn“. Der gute Lebenswandel, den der Mensch, auch ohne das Dasein Gottes anzunehmen, führen kann, genügt für ihn; darin besteht die wahre Religion. Gott kann also froh sein, wenn die Menschen ihm keine Beleidigungen ins Gesicht schleudern, wenn man sein Dasein überhaupt noch anerkennt, im übrigen aber sich nicht um ihn kümmert. Nur ist es seine Schuldigkeit, den Menschen glücklich zu machen, wie ein allzeit bereitstehender Diener, der des Winkes seines Herrn gewärtig ist. Kant stellt als sittliches Prinzip auf, keine Person bloß als Mittel zu gebrauchen, sondern als Selbstzweck zu behandeln. Die göttliche Persönlichkeit aber, die höchste und heiligste, muß nach Kant den Menschen jederzeit zu Diensten stehen, um ihr Glücksstreben zu befriedigen, ohne daß ihm auch nur ein Wort des Dankes dafür gezollt wird, nicht einmal ein stilles Gebet an ihn gerichtet zu werden braucht; der Mann der Aufklärung — so hörten wir von Kant — schämt sich des Gebetes.

Ganz anders faßt der Christ dies Verhältnis auf. Auch er glaubt, daß Gott allein ihn selig machen kann; aber er betrachtet sowohl die Tugend, als ihren Lohn, die Seligkeit, als Gnadengeschenke Gottes, deren er sich durch treue Mitwirkung würdig machen muß. Er erwartet und erfleht von Gott, dem Urheber des

---

[1]) I. Kor. 2. 9. [2]) Ps. 35, 9.

moralischen Gesetzes, die Kraft, dasselbe treu zu erfüllen. Er ist eingedenk der Worte des Herrn: „Ohne mich könnt ihr nichts, wie die Rebe keine Frucht bringt, wenn sie nicht am Weinstock bleibt.“ Daher spricht er mit dem Apostel: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ „Ich vermag alles in dem, der mich stärkt.“ Daher das Bedürfnis des Gebetes, der Demut vor Gott, unserm Urheber und Ziele, in dem allein wir unsere Seligkeit finden können. Daher aber auch die dankbare Liebe des Christen Gott gegenüber, der ihm alles in allem ist. Deus meus et omnia mea, dies Wort des hl. Franziskus von Assisi ist der kurze Ausdruck für die Gesinnung des Christen gegen Gott. Er behandelt ihn wirklich als Gott, Kant dagegen als gehorsamen Diener, ohne den es schließlich auch noch gehen würde.

7. Die Kant'schen Postulate und deren Würdigung.

Wir wissen bereits, daß Kant drei Postulate aufstellte, um sein Moralgesetz zu fundamentieren: Die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes. Es sind die „Drei Worte des Glaubens“, die Schiller in seinem bekannten Gedichte verherrlicht hat. Was ist von diesen Postulaten zu halten?

Zunächst ist der von Kant entwickelte Begriff eines Postulates nicht einwandfrei. Es sind nach ihm „theoretische, aber an sich nicht beweisbare Sätze, die einem a priori unbedingt geltenden Gesetze unzertrennlich anhängen“.[1]) Dieser Begriff des Postulates erscheint viel zu eng. Warum soll ein Postulat nur ein theoretischer Satz sein und nicht auch die Praxis bestimmen? Sind doch die obersten Moralgesetze: Halte Ordnung, tue das Gute, meide das Böse, jedem das Seine, was du nicht willst, das dir geschehe, tue auch keinem andern an usw., praktische Postulate, d. h. Forderungen, die an unser Handeln gestellt werden. Bedenklicher aber ist Kants Behauptung, die Postulate seien nicht beweisbare Sätze, d. h. weder in sich evident, noch auf dem Wege des Schlusses zu erhärten. Aristoteles, der Schöpfer der abendländischen Philosophie, nennt die Postulate beweisbare oder evidente Sätze[2]); ebenso sein großer Interpret, Thomas von Aquin[3]). Auch Euklid, der Begründer der wissenschaftlichen Geometrie, hält seine Postulate ebenfalls für evident. Und sollten Postulate für unsere Erkenntnis von

[1]) Siehe oben S. 418. [2]) Anal. post. I, 10 (76 b 31). [3]) I Anal., 19a.

Nutzen sein, wenn sie in sich grundlos erscheinen und doch andere Wahrheiten begründen sollen? Das hieße doch, einen Blinden zum Führer von Blinden machen. Postulate müssen also in sich begründet sein, sei es, daß sie an sich evident sind oder aus evidenten Sätzen sich mit Gewißheit ergeben. Uns scheint, daß Kant die Postulate mit den Folgerungen, also Grund und Folge oder die logische und ontologische Ordnung verwechselt. Die Postulate sind doch Erkenntnisprinzipien, aus denen oder mit deren Hilfe andere Wahrheiten erkannt werden sollen. Nun sind aber die Kant'schen Postulate keine Erkenntnisprinzipien, sie sind nicht Grund der Erkenntnis des Sittengesetzes, sondern umgekehrt, nach Kant ist das Moralgesetz, seine tatsächliche Existenz, sowie seine Eigenschaften der Allgemeingültigkeit, Heiligkeit und absoluten Geltung, der Grund unserer Erkenntnis des freien Willens, der Unsterblichkeit, des Daseins Gottes. In der ontologischen, d. h. in der Seinsordnung dagegen geht nach Kant'scher Theorie der freie Wille dem Gesetze voraus, weil er ja erst dessen Urheber sein soll. Die Unsterblichkeit dagegen und die damit verbundene Glückseligkeit und Heiligkeit folgen in der ontologischen Ordnung dem Gesetze des freien Willens. Kant verwechselt also in seinen Postulaten Grund und Folge, logische und ontologische Ordnung.

Diese Verwechselung hat noch eine weitere Bedeutung. Kant behauptet, daß sich die drei Postulate nicht beweisen lassen, sondern Gegenstand des „Vernunftglaubens“ seien. Natürlich, wenn es wirklich Postulate, d. h. Voraussetzungen sind, auf die mein Denken sich stützen muß, dann bedürfen sie als solche keines Beweises, ja, sie schließen ihn aus, sie sind ja gerade die Erkenntnisprinzipien; sonst wären es eben keine Postulate, sondern sie wiesen auf tiefer liegende Wahrheiten zurück. Die Kant'schen Postulate sind nun aber, wie wir sahen, keine Erkenntnisprinzipien, sie sind vielmehr Folgerungen aus einem andern Erkenntnisprinzip, verhalten sich also zu ihm, wie die logische Folge zu ihrem logischen Grunde; mit andern Worten: Wir gewinnen die Kant'schen Postulate auf dem Wege eines legitimen Schlusses, der ebenso berechtigt ist, wie jeder andere Schluß aus Grund und Folge der theoretischen Vernunft. Die Kant'schen Postulate „hängen also dem Moralgesetze unzertrennlich an, aber nicht als dessen logische Postulate, sondern als dessen Folge. Mit Recht können wir hier Überwegs Kritik

wiederholen: „Über ein schwankendes Mithineinspielen der theoretischen Gültigkeit in die praktische kommt Kant hierbei nicht hinaus.“ [1]) — Gehen wir jetzt zur Kritik der einzelnen Postulate über.

a) Die Freiheit des Willens.

Es ist ohne Zweifel ein Verdienst Kant's, daß er die Freiheit des Willens so scharf betont und sie zum Grundstein der sittlichen Ordnung macht. Schade nur, daß er sie in einer Weise auffaßte, welche mit Recht den Widerspruch herausfordert. Zunächst kommt die Existenz derselben in Frage. Wie beweist Kant dieselbe? Der freie Wille ist nach ihm kein Gegenstand der Erfahrung; denn diese kennt nur solche Vorgänge, die dem Gesetz der Notwendigkeit unterworfen sind. Und da macht es nach Kant keinen Unterschied, ob diese Erfahrung eine innere in unserm Bewußtsein, oder eine äußere auf Grund der Sinneswahrnehmung ist. Noch weniger ist die Existenz des freien Willens Gegenstand theoretischer Beweise; denn diese müssen alle schließlich auf eine Anschauung bezogen werden, die es für den geistigen Willen nicht gibt. Wie kommen wir also zur Erkenntnis der Willensfreiheit? Einzig mit Hilfe des moralischen Gesetzes. Dasselbe wäre ohne Willensfreiheit nicht möglich: Du sollst, also kannst du auch. Was ist dazu zu sagen?

Zunächst ist es ein Irrtum Kant's, daß wir die Freiheit des Willens nicht in unserm empirischen Bewußtsein wahrnehmen sollen. Tatsächlich wissen wir auf Grund unseres unmittelbaren Bewußtseins ganz gut, ob wir imstande sind, uns selbst zum Guten zu entschließen trotz aller entgegenwirkenden Vorstellungen, Gefühle und Neigungen, ebenso wie wir ganz gut uns bewußt sind, der Stimme der Vernunft und den besseren Regungen des Herzens kein Gehör geschenkt zu haben, wenn wir dem sittlichen Gesetz zuwiderhandeln. Wir können keinen bessern Zeugen dafür haben, wie unser Gewissen, welches uns die Verantwortung für unser Tun und Lassen zuschreibt. Und diese Erfahrung der Freiheit, dieses Bewußtsein der Verantwortlichkeit ist ein unmittelbarer Vorgang in uns, indem wir zugleich mit dem psychischen Akte der Selbstentschließung dessen Freiheit wahrnehmen, ja unmittelbar erleben. Die Freiheit des Willens ist also ein Gegenstand des empirischen Bewußtseins.

[1]) Grundriß a. a. O., 1883⁶, III, S. 257 Anmerkung.

Der Grund, den Kant dagegen anführt, daß das empirische Bewußtsein uns nur notwendige, der Kausalität unterworfene Vorgänge biete, trifft höchstens für die äußere Erfahrung bei physischen Prozessen zu, aber nicht für das Gebiet der inneren Erfahrung, da unter den Bewußtseinsvorgängen die freie Betätigung unseres Willens gerade der charakteristischste ist. Übrigens gibt es auch um uns in der äußeren Erfahrung, so weit sie vom menschlichen Willen beeinflußt wird, Vorgänge genug, welche das Gepräge menschlicher Willkür an sich tragen.

Die weitere Behauptung Kant's, die Willensfreiheit lasse sich nicht beweisen mangels einer Anschauung, beweist nur, daß Kant's Erkenntnistheorie falsch ist. Er selbst gibt die beste Widerlegung, indem er die Willensfreiheit aus der Existenz des Gesetzes beweist, beides Gegenstände rein geistiger Natur, in keiner Anschauung gegeben. Freier Wille und Gesetz verhalten sich ja nach Kant wie Bedingung und Bedingtes, sie stehen also in einem ursächlichen Verhältnis, welches die Grundlage unserer meisten theoretischen Erkenntnisse und wissenschaftlichen Beweise ist. — Übrigens ist es nicht allein die Existenz des Gesetzes, welche uns einen Beweis für die Existenz des freien Willens liefert, sondern alle menschlichen Werke tragen den Stempel menschlicher Willensfreiheit an sich, angefangen von den Feuersteinwerkzeugen der Steinzeit bis zu den Werken höchster Kultur unserer Zeit. Dem freien Willen verdanken sie ihr Entstehen, ihren Fortschritt, ihre mannigfache Ausgestaltung. Während die oft staunenswerten Leistungen der Tiere z. B. der Bienen, Ameisen, dem unfreien Instinkte entspringen und von jeher dieselben blieben, schreiben wir die Werke menschlicher Kultur dem Verstand und freien Willen des Menschen zu, der sich dadurch über alle Wesen der Natur erhebt. Wir erkennen also die Existenz des freien Willens sowohl unmittelbar im Licht unseres Bewußtseins, so oft wir uns sittlich betätigen, als auch mittelbar auf dem Wege des Schlußverfahrens auf Grund der Existenz des sittlichen Gesetzes und der freien Tätigkeit der Menschen in den Werken der Kultur, in Kunst und Wissenschaft.

Neue Bedenken erheben sich, wenn wir uns klar machen, wie Kant den freien Willen in sich auffaßt. Nach Kant ist die praktische Vernunft identisch mit dem freien Willen. Die Vernunft wird aber erst praktisch, indem sie das moralische Gesetz gibt, also

wird der Wille erst frei durch das Gesetz der Vernunft. Das heißt aber das Verhältnis umkehren. Der freie Wille muß doch dem Gesetze als seine Bedingung vorausgehen, nicht erst nachfolgen. Gesetze werden nur einem in sich schon freien Wesen gegeben; wären sie nicht frei, so brauchten sie kein Vernunftgesetz, sondern folgten, wie die Tiere, dem Zwang der Natur. Wenn also Kant sagt: Du sollst, also kannst du, so sagen wir mit mehr Recht: Du kannst, also sollst du auch. Kant verwechselt also hier wieder zwei verschiedene Standpunkte: den logischen und den ontologischen. Wir können zwar aus der Existenz des moralischen Gesetzes auch die Existenz des freien Willens erschließen, so daß die Erkenntnis des Gesetzes für uns Grund und Ursache der Erkenntnis des freien Willens wird, aber das Gesetz ist in Wirklichkeit nicht Ursache und Grund des freien Willens in sich; es unterstellt ihn vielmehr.

Noch weniger können wir uns mit der Kant'schen Ansicht befreunden, daß die Freiheit des Willens in einem ursachlosen Geschehen bestehe, daß sie einen absoluten, von keiner Ursache abhängigen Ursprung habe. Ein solcher Wille, der sich dem Gesetze der Kausalität entzieht, wäre für unser Denken unbegreiflich, ein Unding. Kant kommt zu dieser Auffassung, weil er das Kausalprinzip zu einseitig bestimmt, nämlich als das, was „nach einer Regel", d. h. notwendig geschieht. Dann allerdings muß man den Willen von dem Kausalgesetz ausnehmen, damit er frei bleiben kann. Aber das ist nicht der Sinn des Kausalprinzips, daß, was aus einer Ursache hervorgeht, notwendig geschieht; man müßte denn schon unterstellen, daß es nur notwendig wirkende Ursachen gibt, obwohl doch unser eigenes Bewußtsein laut dagegen protestiert, uns eine freie Ursache in uns selbst deutlich zu erkennen gibt. Das Kausalprinzip lautet vielmehr: Jede Wirkung verlangt eine entsprechende Ursache, sei es eine notwendige, sei es eine frei wirkende. Das ergibt sich aus der Natur der Wirkung selbst. Hat denn unser freier Entschluß z. B. an die Berufsarbeit zu gehen, eine Reise zu machen, uns einen Genuß zu versagen, keine Ursache? Gewiß, sogar eine doppelte: eine Wirkursache und eine Zweckursache. Jene ist wieder eine zweifache, nämlich eine entferntere, die physische Willenskraft, und eine nähere, mehr psychologische, nämlich jene Gefühlserregungen, die, von gewissen Objekten der Erkenntnis geweckt, unseren Willen

gleichsam schon nach einer Seite hinneigen und vor der Reflexion zu bestimmen suchen. Sobald die Selbstbesinnung bezüglich des sittlichen Wertes dieser Gefühlsrichtung einsetzt, erscheint der Wille im Lichte der Freiheit und Selbstbestimmung, sei es zum Guten oder zum Bösen. Zu dieser Wirkursache tritt hinzu bezw. mit ihr notwendig verbunden ist die Zweckursache, nämlich das Objekt, welches durch die Erkenntnis dem Willen als Ziel seines Strebens vor Augen gehalten wird. Dies Objekt ist es gerade, welches durch seinen Wert oder Unwert für uns die Gefühle, diese Vorläufer des freien Willens, weckt. Der freie Willensentschluß ist also nicht ursachlos und grundlos, wie aus der Pistole geschossen. Wie könnten wir auch sonst einen Grund für unsern Willensentschluß angeben, dafür uns selbst verantwortlich machen, wenn er ein rein synthetisch-apriorischer Vorgang wäre?

Damit hängt denn auch die weitere oben schon gekennzeichnete Behauptung Kant's zusammen, daß die Willensfreiheit keine empirische sei, d. h. nicht Gegenstand unserer bewußten Erfahrung, sondern transzendentaler Natur sei, ein Vorgang, der sich unserm Bewußtsein entziehe. Es ist schwer verständlich, wie Kant solche Behauptungen aufstellen konnte, die doch unserem Bewußtsein geradezu ins Gesicht schlagen. Tatsache ist doch, daß wir uns frei wissen und fühlen, und daß gerade unser sittliches Leben im Lichte des hellen Bewußtseins verlaufen muß, um diesen Namen und Anspruch zu verdienen. Ein freier Entschluß, der im Unbewußtsein verläuft, ist also ein innerer Widerspruch, gerade das Gegenteil einer sittlichen Betätigung. Was ist ein transzendentales Bewußtsein im Gegensatz zum empirischen? Ein Bewußtsein, das keines ist, ein hölzernes Eisen. Wir unterscheiden im Lichte des empirischen Bewußtseins sehr wohl zwischen freien und unfreien Willensregungen. Wir fühlen, wie Regungen des Zornes, des Neides, der Eifersucht u. s. w. gegen unsern Willen in uns aufsteigen, und wir treten denselben mit freiem Willen entgegen, um sie zu bekämpfen und zu verdrängen, obwohl wir uns diesen Regungen auch freiwillig hingeben könnten. Also entscheidet sich die Frage der Willensfreiheit vor dem Forum des eigenen Bewußtseins.

Kant kam zu dieser Unterscheidung des empirischen und transzendentalen Bewußtseins wieder infolge seiner verfehlten Erkenntnislehre, welche den Zusammenhang zwischen dem Wesen der Dinge

und ihrer Erscheinung, zwischen den Noumena und Phänomena zerreißt, die Brücke vom Diesseits der Erfahrung und dem Jenseits des Seins der Dinge abbricht; hier wahr sein läßt, was dort falsch ist und umgekehrt; den empirischen Willen dem Gesetze der Notwendigkeit, den transzendenten dem Gesetze der Freiheit unterwirft. Es ist die Lehre von der doppelten Wahrheit, die früher von einigen Philosophen und Theologen zur Versöhnung von Glauben und Wissen angenommen wurde, auf das Gebiet der Philosophie, speziell der Ethik selbst übertragen.

b) Die Unsterblichkeit der Seele.

Es ist freudig zu begrüßen, daß Kant auch für die Unsterblichkeit der Seele eintritt als eine Forderung der Sittlichkeit. Nur ist zu bedauern, daß er dieselbe wieder nur als Postulat betrachtet, das nicht Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein könne. Auch stützt sich seine Forderung des ewigen Lebens auf unzureichende Gründe. Der einzige Grund, den er für ein Leben im Jenseits geltend macht, ist die Forderung eines unendlichen Fortschrittes in der Tugend und Heiligkeit. Da nämlich der Mensch dies sittliche Ideal unendlicher Vollkommenheit niemals in der Zeit erreichen könne, müsse ihm ein ewiges Leben gewährt werden. — Allein wir haben bereits bemerkt, daß der Mensch in jedem Augenblicke der Zukunft nur eine endliche Zeit durchlebt hat, niemals die Unendlichkeit erschöpfen wird. Müßte man da nicht eher schließen: Ein Wesen, das niemals sein eigentliches Ziel erreicht, hat keine Existenzberechtigung, muß also zu Grunde gehen, wie dies überall in der Natur geschieht? Für diese Frage der Unsterblichkeit wird also der falsche Begriff des höchsten Gutes, den Kant aufgestellt hat, verhängnisvoll. Der Mensch kann eben durch seine Tätigkeit das unendliche Gut objektiv nicht hervorbringen, höchstens subjektiv in seiner Gesinnung, indem er ein göttliches Gut bewirkt, die Ehre Gottes. Nach christlicher Lehre soll er eben seine Vollendung und sein Glück nicht in und durch sich finden — dafür ist sein Wesen zu beschränkt und zu unheilig —, sondern im Besitze, d. h. in der Erkenntnis und Liebe Gottes selbst, des unendlichen Gutes. Nur so hat das jenseitige Leben Sinn und Wert für uns als Gegenstand der Hoffnung in Leid und Schmerz, als ewiger Lohn für treu erfüllte Pflicht. Aber noch aus einem andern Grunde ist

Kant's Forderung unberechtigt. Nach der Überzeugung der Menschheit und der Lehre des Christentums ist, wie wir schon ausführten, das Jenseits der Zustand der Vollendung, nicht mehr des unbefriedigten Strebens, wie das Leben auf Erden. Das Ziel des Lebens ist erreicht, das Streben hört auf, der Besitz des höchsten Gutes ist bereits angetreten; mehr kann der Mensch nicht erlangen. Fällt aber das ruhe- und rastlose Streben die Ewigkeit hindurch weg, dann fehlt dem Kant'schen Postulate die Grundlage.

Dazu kommt noch, daß, wie wir bereits bemerkten, im jenseitigen Leben das Materialobjekt der sittlichen Betätigung des Menschen, wie Kant es aufstellt, nämlich die sinnlichen Gefühle und Neigungen, nicht mehr vorhanden sind. Diese Gefühle wurzeln nach Kant ja alle im Leibe, der im Tode von der Seele getrennt wird. Nach Kant müßten wir also die Seelen im Jenseits betrachten als tatenlose Schatten, die in einer unsichtbaren Welt umherirren, so wie die Alten sich die Seelen der Verstorbenen als unselige wesenlose Schatten vorstellten, die nach Wiedervereinigung mit dem Körper strebten. Nach Kant ist es nicht ausgeschlossen, daß die Seelen auch im Jenseits ihrer sittlichen Pflicht nicht genügen. Aber wie ist das möglich, da die Anreize zum Bösen, die sinnlichen Begierden, fehlen? Und was wird dann aus diesen Seelen? Bei Kant finden wir keinen Aufschluß darüber. Der Gedanke einer ewigen Verdammnis war dem Rationalismus, der „Aufklärung" jener Zeit unerträglich. — Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß Kant es unterließ, das jenseitige ewige Leben auch als Forderung unseres Glücksbedürfnisses zu betrachten. Diese Grundlage für sein Postulat der Unsterblichkeit wäre jedenfalls solider gewesen als die Forderung eines unendlichen Fortschrittes. Auch erscheint dann die Unsterblichkeit nicht bloß als Postulat, als eine rein sittliche, sondern auch als eine logische Forderung so gut, wie das Ernten der Frucht im Herbste die Aussaat im Vorjahr oder Frühling als Bedingung, d. i. als Ursache unterstellt.

Warum läßt Kant einen solchen auf das Prinzip der Kausalität gestützten Beweis nicht gelten? Wieder wegen seiner verhängnisvollen Erkenntnistheorie. Darnach sollen wir sowohl außer uns als in uns nur Phänomene, die Erscheinung der Dinge, nie ihr Wesen, ihre Substanz erkennen können. So nehmen wir nach Kant auch in uns nur die wechselnden Bewußtseinszustände

wahr, nicht ein beharrendes Subjekt, eine für sich bestehende Seelensubstanz, die auch den Tod überdauern könne. Wir haben aber schon darauf hingewiesen, daß wir nicht nur die Erscheinungen, sondern auch oft das Wesen der Dinge erfassen; sonst könnte es ja keine wahre Wissenschaft geben. Speziell aber nehmen wir in unserm Bewußtsein in und mit unserer Tätigkeit auch immer dasselbe tätige Wesen wahr, unser Ich, dasselbe gestern und heute, trotz des Wechsels seiner Bewußtseinszustände. Es ist das reale, nicht bloß das phänomenale Ich, kein bloßer begleitender Gedanke, wie Kant meint, kein bloßer Knotenpunkt, wo unsere Vorstellungen sich kreuzen, wie Herbart uns belehren will; nein, es ist unser substantielles, wesenhaftes Ich selbst, das wir im direkten Bewußtsein erfassen, das sich selbst trotz all der verschiedenen Gedanken, Gefühle und Willensregungen, die bald kommen, bald gehen, stets identisch bleibt. Es fehlt also nicht das Merkmal der Beharrlichkeit, welches nach Kant das Charakteristikum der Substanz sein soll. (Bd. II, 539 ff.)

Übrigens trifft auch das nicht zu. Eine Substanz, die auch nur einen Moment existierte, würde deshalb noch nicht ihr Wesen als Substanz verlieren, sie würde dadurch nicht zum Akzidenz werden, ebensowenig wie ein Akzidenz, das beständig ist, wie z. B. die gelbe Farbe im Golde, das Grüne in den Blättern, dadurch zur Substanz würde. Das konstitutive Element der Substanz ist vielmehr ihre Selbständigkeit im Gegensatz zum Akzidenz, das diesen Vorzug nicht besitzt. Freilich für unsere Erkenntnis der Substanz und ihrer Unterscheidung voneinander oder von ihren Akzidentien bezw. Zuständen ist die Beständigkeit und relative Unveränderlichkeit oft ein wichtiges Hilfsmittel. Allein es heißt wieder den logischen und ontologischen Standpunkt verwechseln, wenn man eine bloße Eigenschaft, die nicht einmal notwendig ist, zum konstitutiven Merkmal der Substanz macht, ein Fehler, in den Kant leider auch hier verfallen ist. Seine Beweisführung für das Postulat der Unsterblichkeit ruht also auf falschen Voraussetzungen.

c) Das Dasein Gottes.

Dasselbe müssen wir leider auch von seiner Begründung des letzten und höchsten Postulates sagen, des Daseins Gottes. Es berührt sympathisch, daß Kant am Dasein Gottes streng festhält,

so wenig würdig auch die Rolle ist, die er ihn spielen läßt. Freilich ist unsere Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften nach Kant keine theoretisch-wissenschaftliche; der moralische Gottesbeweis — so nennen wir ihn, gestützt auf das Sittengesetz und das Glücksbedürfnis des Menschen, beruht vielmehr auf dem „Vernunftglauben", einem Festhalten an einem Satze wegen seiner praktischen Bedeutung, ohne innere Einsicht in seine Beweisgründe. Wir halten dagegen den moralischen Beweis für einen wirklichen Beweis, geführt auf Grund des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Grund und Folge, ebenso wie wir mit Recht von der Existenz des bürgerlichen Gesetzbuches und des Strafgesetzbuches auf die Existenz des Gesetzgebers und die Polizeigewalt schließen.

Die Bedenken, welche Kant erhebt, fallen mit seiner Erkenntnistheorie in sich zusammen. Er meint, Gott könne begrifflich überhaupt nicht aufgefaßt werden, weil er als geistiges Wesen in keiner Anschauung vorstellig gemacht werden könne. Das ist höchstens der Fall in der Kant'schen Auffassung unserer Begriffe, die alle, um objektiv zu sein, auf eine Anschauung zurückgeführt werden müßten. Wenn es auch wahr ist, daß mit allen unseren Begriffen sinnliche Vorstellungen der Phantasie verbunden sind, so bilden dieselben doch kein Element des Begriffes selbst, der allgemein giltig und abstrakt ist, während jede sinnliche Anschauung konkrete und singuläre Natur besitzt. Es ist also nicht richtig, daß wir keinen Begriff Gottes bilden können wegen Mangel an sinnlicher Anschauung. Darin geben wir Kant recht, daß wir Gottes Dasein nicht apriorisch aus dem bloßen Begriffe Gottes ableiten können, wie Cartesius, Spinoza, Leibniz, Hegel u. a. versucht haben. Schon die alte Schule, insbesondere ihr geistiges Haupt, Thomas von Aquin, hatte diesen Beweis, den sog. ontologischen Gottesbeweis, abgelehnt. Wir haben früher bereits erörtert, wie auch die Kant'sche Kritik der übrigen Gottesbeweise nicht zutreffend ist.[1])

Auch die Eigenschaften Gottes können wir nach Kant auf dem Wege des Beweisverfahrens nicht ermitteln: seine Allweisheit, Allgütigkeit, Allmacht, Unendlichkeit und Ewigkeit. Zu dem Zwecke, meint er, müßten wir alle möglichen Welten kennen, also allwissend sein, um sagen zu können, daß unsere Welt die vollkommenste mögliche sei. — Das ist nun aber nicht das Verfahren,

---

[1]) Siehe Grundfragen Bd. II, 544 ff.

welches man bei diesem Beweise von jeher tatsächlich eingeschlagen hat. Man hat nämlich zunächst aus dem Dasein der Welt auf einen Urheber, auf ein Urwesen geschlossen, das den Grund seines Daseins in sich trägt, und in diesem Begriffe des ursachlosen, selbstseienden Wesens (ens a se) fand man durch logische Entwicklung seines Inhaltes die Begriffe der Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Vollkommenheit, Ewigkeit, Einzigkeit u. s. w. enthalten. Diese apriorische Entwicklung aus dem Begriffe des selbstseienden wirklichen, nicht bloß gedachten Wesens fand man dann a posteriori bestätigt durch die größte Harmonie, Zweckmäßigkeit und Schönheit, welche in der ganzen Schöpfung zutage tritt, die also auch die Größe und Weisheit ihres Schöpfers verrät. Sind diese Vorzüge der Welt auch in sich endlich, so verlangen sie doch einen Urheber von unendlicher Vollkommenheit, da er die Dinge auf dem Wege der Schöpfung aus nichts, einer rein göttlichen Tätigkeit, hervorbrachte und neben dieser Welt unendlich viele andere aus seiner Hand hervorgehen könnten. Er muß also zu dem Ende auch mit unendlicher Macht, Weisheit und Güte ausgerüstet sein. Kant hatte früher diese Beweise selbst geführt in seiner sogen. vorkritischen Zeit, aber seine neue Erkenntnistheorie hat ihm den Blick dafür getrübt.

Wie findet er nun erstens das Dasein Gottes; zweitens seine unendlichen Eigenschaften? Auf Grund des Bedürfnisses der vernünftigen Wesen nach Glückseligkeit. Tugend und Heiligkeit dürfen zwar nicht mit Rücksicht auf die Erlangung der ewigen Seligkeit geübt werden, aber sie verdienen dieselbe, und der Mensch bedarf ihrer; seine ganze Natur strebt mit Notwendigkeit darnach. Nun aber kann der Mensch selbst dies sein Glück nicht beschaffen, wie die Stoiker meinten, sondern es muß ein göttliches Wesen geben, welches die ewige Seligkeit uns verleihen kann. Dieses Wesen muß allwissend sein, um die Herzen erforschen und bestimmen zu können, was einem jeden an Glück und Lohn gebührt für die treue Pflichterfüllung. Es muß allmächtig sein, um das Gut der Seligkeit für alle bewirken zu können. Es muß allgütig und ewig sein, um Quelle des Glückes für alle Menschen und für alle Zeiten zu werden. So glaubt Kant sowohl das Dasein Gottes wie der göttlichen Eigenschaften auf Grund des höchsten Gutes, das aus dem Moralgesetz sich ergibt, dargetan zu haben.

Was ist davon zu halten? Gewiß, dieser Kant'sche Gottesbeweis enthält einige gute Gedanken, aber als Ganzes betrachtet müssen wir ihn ablehnen. Zunächst scheint es mit dem Kant'schen Moralprinzip schwer vereinbar, zu seiner Erfüllung im höchsten Gute noch ein göttliches Wesen anzunehmen. Nach Kant gibt nicht Gott, sondern der Mensch sich selbst das Gesetz und erfüllt es auch allein aus Achtung vor der Würde seiner Natur, ohne Rücksicht auf Gott und Gottes Ehre und Gottes Willen. Der Mensch allein ist der Schöpfer seines sittlichen Charakters, er allein bringt das höchste Gut, die Tugend und Heiligkeit, hervor. Warum soll er nun nicht auch seine Glückseligkeit selbst bewirken können, wie die Stoiker glaubten, welche die Glückseligkeit in der Herrschaft über die Begierden und der daraus entspringenden Seelenruhe, im „allzeit fröhlichen Herzen" suchten? Dies um so mehr, als im Jenseits der Leib, der Träger und die Hauptursache aller Gefühle, die Kant ja alle als sinnliche betrachtet, nicht mehr vorhanden ist, die Seele also von jeder irdischen Last befreit, ungehindert sich dem Guten und Pflichtmäßigen hingeben kann. Es scheint also, daß der Mensch nach Kant'schen Prinzipien eines Gottes zu seinem Glücke nicht bedarf. Dieser Gott hätte, wie wir bereits erwähnten, die undankbare Aufgabe, den Menschen zu beglücken, ohne von demselben irgendwie beachtet zu werden, ja sogar dann noch, wenn der Mensch Gottes Dasein leugnet. — Und welches Glück soll Gott dem Kant'schen Gerechten verleihen? Etwa das gute Gewissen, den Seelenfrieden? Nein, nach Kant'schen Prinzipien muß der Mensch selbst sich dies Glück verschaffen durch ein Leben in Tugend und Heiligkeit. Soll Gott also die sinnlichen Neigungen des Menschen befriedigen, die hienieden der Tugend und Heiligkeit zu lieb bekämpft werden mußten? Diese Aufgabe bleibt Gott allein übrig. Aber im Jenseits gibt es keinen Leib mehr, also auch keine sinnlichen Triebe und Genüsse, kein rein physisches Glück. Damit versinkt nun aber die Grundlage des Kant'schen Gottesbeweises, des einzigen, den er anerkennt.

Kant hatte aus der Beseligung, die Gott dem Menschen im Jenseits verschaffen soll, auch die Eigenschaften Gottes abgeleitet, insbesondere seine Allweisheit und Allmacht: ‚eine Allweisheit, weil er die Herzen aller Menschen für alle Zeiten kennen müsse; seine Allmacht, weil er das Glück aller Menschen für die ganze

Ewigkeit bewirken soll. Allein dieser Beweis ist Kant mißlungen. Er selbst hatte gegen den teleologischen Gottesbeweis aus der Größe, Harmonie und Zweckmäßigkeit der Welt geltend gemacht, daß dieser Beweis zwar auf einen überaus mächtigen und weisen, aber nicht auf einen unendlichen Urheber schließe. Nunmehr können wir Kant's Einwürfe gegen seine eigene Beweisführung erheben. Das Glück, welches Gott den Menschen im Jenseits verleihen soll, wird immer nur ein endlicher Betrag sein, mag man auch alle Menschen, die je gelebt haben und leben werden, zusammenfassen. In jedem Augenblicke ihres Daseins ist das genossene Glück, auch als Summe gefaßt, immer nur eine endliche Größe. Das gilt auch von der Heiligkeit, die der Mensch erworben hat. Ihre Summe ist in jedem Augenblick nur ein endlicher Betrag. Es bedarf somit auch nicht der Allweisheit und Allmacht, d. h. einer unendlichen Weisheit, um die Verdienste der Menschen zu kennen, einer unendlichen Macht, um alle glücklich zu machen. Also auch hier versagt die Kant'sche Beweisführung. Es ist nur ein schwacher Notbehelf, wenn Kant zu dem „Vernunftglauben" seine Zuflucht nimmt, zu einem blinden Dafürhalten, zu einem gefühlsmäßigen Erfassen dessen, was Verstand und Vernunft nicht erkennen können. Es ist das nichts anderes, als was Kant an andern Stellen als „Schwärmerei" und „Mystizismus" behandelt. Nichtsdestoweniger wollen wir annehmen, daß es ihm mit seinem Glauben an Gott ernst war.

David Friedrich Strauß, ein Verehrer Kants, meint, Kant habe doch den Gott seiner Jugend und Erziehung nicht ganz missen wollen, er habe ihm daher an einer leeren Stelle des Systems wenigstens eine aushelfende Stelle angewiesen.[1]) Nicht so weit geht Professor Eisler in seiner bedeutungsvollen Schrift „Der Modernismus" (1912², S. 443 ff.) in seinen Zugeständnissen. Gestützt auf gute Gründe[2]) schreibt er:

„Ich teile die Ansicht derer, die sagen: Kant habe mit seinem sogenannten Argument nur dies Eine und kein Jota mehr bewiesen und beweisen wollen: der Mensch habe in der Moral sich so zu benehmen, als ob es eine Unsterblichkeit und einen wahren Gott gäbe. Der Gott Kants ist von meinem eigenen Ich substantiell nicht verschieden; Gott und Unsterblich-

---

[1]) Der alte und der neue Glaube, 1872, S. 119.

[2]) Vergl. Eisler a. a. O., S. 313 ff.: Agnostizismus von Kant bis auf die Neuzeit. Tilmann Pesch, Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste, 1876 (I. Erg.-Heft zu den Stimmen aus Maria-Laach, S. 57).

keit sind für Kant nur unentbehrliche praktische Vernunftideen, die dem Menschen moralische Aufgaben stellen. Gelingt es uns, diesen Nachweis für den Gottesbegriff zu erbringen, so ist er für den Unsterblichkeitsbegriff miterbracht.

„Bei dieser Beweisführung beziehen wir uns zum Teil auf die «letzten Gedanken» von Kant. Als nämlich der Königsberger Philosoph seinen Lebensabend erreicht, droht sein Ruhmesstern bereits unterzugehen. Salomon Maimon und Sigismund Beck, obschon Freunde Kants, stießen sich am «Ding an sich» und stempelten es zu einem völlig imaginären Begriff. Herder, Jacobi und Schulze-Aenesidemus empfahlen im Gegensatz zur Kant'schen Begriffsphilosophie ihre Gefühls- und Glaubensphilosophie, während Fichte und Schelling ihrerseits wuchtige Schläge gegen Kant führten.

„Da rafft sich der greise Kant noch einmal auf, um sein Lebenswerk, die Transzendentalphilosophie, zu schützen und die Gegner abzuwehren. Fast hundert Jahre blieb diese seine letzte Lebensarbeit Manuskript und beinahe unbekannt, bis sie von Reicke und Krause ediert wurde. Sie bietet nur fragmentarische Gedanken, denen man die zitternde Hand des Greises anspürt, aber auch den kühnen, tiefen Zug des einst mächtigen Denkers. Pinski unterzog sich der Mühe, diese zerstreuten Gedanken nach Gesichtspunkten zu ordnen, und schuf so ein Ganzes, von dem auf das Kant'sche System manch überraschendes Licht fällt.

„In diesen «letzten Gedanken» also heißt es: «Gott ist nicht ein Wesen außer mir, sondern bloß ein Gedanke in mir. Gott ist die moralisch-praktische, sich selbst gesetzgebende Vernunft.» «Der moralische Imperativ kann also als die Stimme Gottes angesehen werden.»

„Gott ist nach Kant das Subjekt des kategorischen Imperativs. «Daß ein solches Wesen existiere, kann nicht geleugnet werden. Es ist also zwar nicht das Dasein Gottes als einer besonders existierenden Substanz, aber doch die Beziehung auf einen solchen Begriff hierdurch hinreichend (in praktischer Hinsicht) erwiesen; denn es muß auch eine gesetzgeberische Gewalt geben, welche diesem Gesetze Nachdruck gibt. So ist dann die bloße Idee von Gott zugleich ein Postulat seines Daseins. Daher kann man auch bei Gott schwören, ohne sein Dasein einzuräumen; das bedeutet nur Gewissenhaftigkeit.»

„«Gott kann nur in uns gesucht werden. Es ist also keine außer mir befindliche Substanz, sondern ein moralisches Verhältnis in mir . . . Ich bin im höchsten Wesen. Ich sehe mich selbst in Gott, der in mir gesetzgebend ist . . . Es ist ein Wesen in mir, was, von mir unterschieden, im Kausalverhältnisse der Wirksamkeit auf mich steht, welches selbst frei, d. i. ohne vom Naturgesetz abhängig zu sein, mich innerlich richtet (rechtfertigt oder verdammt), und ich, der Mensch, bin selbst dieses Wesen, und dieses nicht etwa eine Substanz außer mir, und was das Befremdlichste ist: die Kausalität ist doch eine Bestimmung zur Tat in Freiheit (nicht als Naturnotwendigkeit).»

„Die alleinige Stätte in der Welt, wo Gott wohnt, wo er sich als geistiges, persönliches Wesen offenbart, ist die menschliche Vernunft: «da ist des lieben Gottes Haus.» «Daß ein solches existiere, kann nicht geleugnet

werden, aber auch nicht behauptet werden, daß es außer dem vernünftig denkenden Menschen existiere.» «Da der Menschengeist göttlicher Natur ist (sic!), so hat Gott durch die Erschaffung des Menschen seine Existenz in der Welt verwirklicht, sich eine Stätte in der Welt bereitet und ein geistiges Band geschlungen zwischen dem göttlichen Wesen und der materiellen Natur. Eine Welt ohne Menschen wäre eine Welt ohne Gott.»

„«Nicht aus der Theorie der Dinge an sich selbst, sondern aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, geht der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen, die praktische Vernunft nötigt.» ...

„Aber warum hat denn Kant seinen Gottesbeweis aus der praktischen Vernunft so hoch gewertet? Man versteht das aus folgender Erwägung. Nachdem Kant durch seine Kritik der spekulativen Theologie dieser den Todesstoß gegeben zu haben wähnte, wollte er den Eindruck dieser radikalen, unheimlichen Tat zu mildern suchen, also ein Besänftigungsmittel, ein Anodynon darauflegen, analog dem Verfahren Humes, der im letzten seiner Dialogues on natural religion uns eröffnet, das alles wäre nur Spaß gewesen, ein bloßes exercitium logicum. Dem entsprechend gab Kant als Ersatz der Beweise des Daseins Gottes seine Postulate der praktischen Vernunft und die daraus entstehende Moraltheologie."

8. Das radikal Böse bei Kant.

Der dunkelste Punkt in der Kant'schen Sittenlehre ist wohl seine Anschauung von dem Ursprung des Bösen im Menschen. Kant konnte sich der Überzeugung nicht verschließen, welche Cicero mit den Worten ausdrückt: „Es sind unserm Geiste zwar Keime des Guten eingepflanzt, die, wenn sie sich entfalten würden, uns zu einem glücklichen, natürlichen Leben führen würden. Aber kaum sind wir geboren, so finden wir uns sofort im Bösen und in einer Menge von Irrtümern verstrickt, so daß wir fast mit der Muttermilch den Irrtum in uns aufgenommen zu haben scheinen." [1]) Wie ist diese Tatsache zu erklären? Seit den Tagen des Altertums hat man sich mit dieser Frage abgequält: Unde malum, woher das Übel in der Welt? Die alten Perser nahmen ein doppeltes Weltprinzip an, ein gutes, Ormuz, als Urheber alles Schönen und Guten in der Welt, und ein böses, Ahrimann, der Urheber alles Bösen. Diesen Grundgedanken des Dualismus finden wir in den meisten alten Religionen; so bei den Indern, den Babyloniern, den Ägyptern usw. Plato und nach ihm die Neuplatoniker, ferner die Manichäer nahmen die Materie als Quelle und Sitz des Bösen an, die Stoiker die in unserm Körper wurzelnden sinnlichen Begierden.

[1]) Tuscul. III, 1; vergl. de finibus bonorum et malorum II, 22.

Auch Kant sucht diese alte Frage der Menschheit zu lösen: Woher das Böse, die Sünde? Er findet, daß sie nicht der Anlage des Menschen entspringt, die an sich gut ist. Auch ist die Vernunft nicht die Mutter des Bösen, sie, die ja dem Willen den kategorischen Imperativ auferlegt. Es bleibt also nichts übrig, als daß der Mensch seinen freien Willen mißbraucht und von schlechten Motiven, statt vom Gesetze der Vernunft sich leiten läßt. Dieser Mißbrauch des freien Willens könnte nun in doppelter Weise geschehen sein. Es könnten die Stammeltern des Menschengeschlechtes diese Sünde begangen und damit ihr ganzes Geschlecht als dessen Vertreter mit sich ins Unglück gerissen haben. Oder es war die persönliche Schuld eines jeden einzelnen, die er im Anfang seiner Existenz selbst begangen und dadurch seinen Charakter für immer bestimmt hat. Die erstere Auffassung ist bekanntlich die christliche, nach welcher wir alle in Adam gesündigt haben. Diese Auffassung aber bezeichnet Kant als die „unsittlichste von allen“, da ein jeder doch nur für persönliches Verschulden haftbar gemacht werden könne. Also muß ein jeder selbst durch Mißbrauch des freien Willens gesündigt haben. Wann geschah dies? Einen „Zeitursprung“ kann man nach Kant nicht angeben, da die Kausalität des freien Willens von den Bedingungen der Zeit unabhängig sei; man kann also nur einen Vernunfturſprung annehmen. Diese ursprüngliche Verschuldung, der alle Menschen verfallen sind, fällt daher auch nicht ins Bewußtsein, das nur empirische, räumlich und zeitlich bedingte Vorfälle bekundet; sie ist also ebenfalls eine Art Postulat der Vernunft zur Erklärung des tatsächlich Bösen in der Welt und des Hanges zum Mißbrauch des Willens durch unmoralische Maximen im menschlichen Herzen. Freilich bleibt nach Kant diese ursprüngliche Verschuldung uns unerklärlich, ebenso wie die Bekehrung zu besseren Wegen.

Was ist zu diesen Ausführungen Kants zu sagen? Drei Fragen drängen sich auf: Kann nach Kant'schen Prinzipien erstens die Existenz der Verschuldung, zweitens deren Ursprung, drittens deren Natur erklärt werden? Also erstens die Existenz der Verschuldung. Kant behauptet, daß der Mensch von Natur böse sei, daß also alle Menschen mit der Sünde behaftet sind und zwar vom Anfang ihrer Existenz an. Er beruft sich zum Beweise dafür auf die Aussprüche von Dichtern und auf die „Menge schreiender Beispiele,

die uns die Erfahrung vor Augen stellt." Kant vergißt dabei, daß ein Beweis aus der Erfahrung nach seiner Erkenntnistheorie keine Gewißheit und vor allem keine Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Damit ist seiner Lehre über das radikal Böse eigentlich schon die Grundlage entzogen, oder — seine Erkenntnislehre ist falsch.

Und welches ist nun der Ursprung dieser Verschuldung? Sie ist im freien Willen des Menschen zu suchen, der „sich des moralischen Gesetzes bewußt, doch die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen hat." Ist das möglich? Diese bewußte Abweichung vom Gesetze müßte doch bei Beginn der menschlichen Existenz geschehen sein, also zu einer Zeit, in welcher Vernunft und Willen noch nicht entwickelt waren, weshalb eine Schuld und erst recht eine bewußte Schuld ausgeschlossen ist. Kant müßte denn zur Präexistenz der Seelen seine Zuflucht nehmen, nach dem Vorgange Platos, der die menschlichen Seelen ursprünglich in einem glücklichen Jenseits mit den Göttern leben, dann aber wegen ihrer Schuld in die Verbannung des menschlichen Körpers auf Erden wandern läßt. Indessen dürfte Kant eine solche Lehre als „Schwärmerei" selbst verurteilt haben. Es ist also nicht begreiflich, wie diese menschliche Verschuldung zu Beginn unserer Existenz eingetreten ist. Es bedarf nicht erst des Hinweises darauf, daß wir auf Grund unseres Bewußtseins von einer solchen persönlichen Sünde nichts wissen. Es hilft Kant auch nichts, wenn er meint, diese Sünde als Kausalität der Freiheit falle nicht ins Bewußtsein und verlange keinen Zeitursprung; denn wie Kant selbst gesteht, mußte der Mensch sich des moralischen Gesetzes, also auch seiner Übertretung bewußt sein. Wie sollten wir auch sonst für unser Tun verantwortlich sein? Und die Vorgänge hinter unserm Bewußtsein sind in sich ebenso zeitlich bestimmt, wie die in unserm Bewußtsein: die raum- und zeitlose Kausalität des freien Willens ist eine Fiktion der Kant'schen Erkenntnislehre. Ja, Kant selbst deutet an, daß diese Verschuldung — und dasselbe gilt von der Bekehrung — eigentlich undenkbar sei. Zur Verschuldung gehört die verkehrte Maxime, die den Willen böse macht. Nun unterstellt die Wahl der schlechten Maxime aber schon den bösen Willen. Also folgt der böse Wille aus der schlechten Maxime, und diese wieder aus dem schlechten Willen. Also könnte eigentlich keine Verschul-

dung und ebenso keine Bekehrung, bei welcher ebenso die gute Maxime den guten Willen, und dieser die gute Maxime macht, zustande kommen. Diese Schwierigkeit bezw. Unmöglichkeit der Kant'schen Erklärung von Verschuldung und Bekehrung liegt darin, daß Kant den Objekten des Willens bei Beurteilung des Guten und Bösen keine Rolle zugesteht, sondern alles vom Entschlusse des Willens selbst abhängig macht, denselben auf sich selbst stellt. Hat der Wille sich dagegen nach der in den Dingen selbst liegenden Ordnung zu richten, dann fallen alle diese Schwierigkeiten hinweg; dann nimmt er freiwillig die objektive Ordnung, die ihm die Vernunft offenbart, als Richtschnur in sich auf und wird so selbst sittlich, da die objektive Ordnung ja nichts anderes ist, als die Offenbarung eines allmächtigen, allweisen, allheiligen und allgütigen absoluten Wesens, und damit unsere freiwillige Befolgung dieser Naturordnung gleichsam zu einer Teilnahme an der göttlichen Heiligkeit sich gestaltet.

Und wie steht es endlich mit der Natur dieser Verschuldung der Menschheit? Wir haben bereits erfahren, daß Kant dieselbe als eine bewußte und persönliche betrachtet. Zunächst soll es eine bewußte sein. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß diese Schuld als Kausalität des freien Willens nach Kant unbewußt sein müßte. Indessen er selbst nennt sie eine bewußte Übertretung des moralischen Gesetzes. Und wie sollte uns auch etwas zur Schuld angerechnet werden, was ohne unser Wissen, also auch ohne unsern Willen geschieht? Darüber sind alle Menschen einig; davon gehen unsere Tribunale in allen Strafsachen aus. Es widerspricht also den Kant'schen Prinzipien, daß die Schuld der Menschheit einer bewußten Tat entspringt. — Ferner soll diese Schuld eine persönliche sein. Allein dann müßten wir doch etwas davon wissen. Nun weiß aber kein Mensch etwas von einer bösen, freiwilligen Tat zu Beginn seiner irdischen Existenz, einer so folgenreichen Tat, die zugleich die ganze Lebensrichtung, den Charakter des Menschen bestimmen soll. Und wie wäre es möglich, in den ersten Momenten unseres irdischen Daseins eine bewußte, freie Tat zu begehen, da Vernunft und freier Wille erst mehrere Jahre später sich entwickeln? Ist aber die Verschuldung keine persönliche, dann muß es eine erbliche sein, eine Verschuldung, welche einst das Haupt der menschlichen Familie persönlich begangen hat, deren Folgen aber auf die

Nachkommen übergingen kraft einer Bestimmung des Schöpfers der Menschen. Das gerade ist die christliche Auffassung der Erbsünde, die allein mögliche Erklärung des wirklichen Hanges zum Bösen im menschlichen Herzen. Hätte Kant mehr auf die Stimme der Völker gehört, wie sie in den Traditionen derselben erscheinen, so würde er der christlichen Lehre sicher mehr gerecht geworden sein. Lüken hat in seinem Buche „Traditionen des Menschengeschlechtes“ (1869[2]) in dem Kapitel V: „Der ersten Menschen Glückseligkeit und Sündenfall“ die Überlieferungen der Völker des Altertums und der Neuzeit gesammelt und damit den Beweis geliefert, daß alle diese Völker, auch die hochgebildeten Inder, Perser, Ägyptier, Griechen und Römer, von einer Erbschuld überzeugt waren, an deren Folgen wir zu leiden haben. Es trifft auch in diesem Punkte das Wort Napoleons zu: „Gestützt auf die Bibel, gibt das Christentum die beste Erklärung von den Traditionen der Welt.“ Die Auffassung von der Verschuldung der Menschheit, welche Kant die „unschicklichste“ nennt, ist also tatsächlich die einzig mögliche, die einzig richtige.

9. Ethik und Religion nach Kant.

Am meisten Widerspruch fand von jeher die Auffassung Kants von der Religion und ihrem Verhältnis zur Ethik. Zunächst ist sein Begriff der Religion selbst verfehlt. Nach Kant ist die Religion „die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“. Allein die Religion ist nicht bloß Erkenntnis, sondern sie besteht wesentlich in der Ausübung religiöser Pflichten, also in der Betätigung des Willens. „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird ins Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut.“ Subjektiv betrachtet ist die Religion die Erkenntnis und Verehrung Gottes, objektiv betrachtet ist sie die Summe jener Wahrheiten und Dienste, durch die unser Verhältnis zu Gott, dem Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, ausgedrückt wird. Die Religion ist also nicht bloß Sache des Verstandes, der Erkenntnis, sondern vielmehr noch Sache des Willens und Herzens. Ferner ist die Religion nicht bloß Erkenntnis unserer Pflichten, sondern auch einer gewissen Summe von Wahrheiten, aus welchen diese Pflichten sich ergeben. Weil wir Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt erkennen, deshalb verehren wir

ihn auch als das allmächtige, allgütige und allweise Wesen. Ohne die Erkenntnis dieser Wahrheiten schwebte unsere Gottesverehrung in der Luft, oder besser, sie wäre grundlos, wie denn auch Kant eine eigentliche Gottesverehrung nicht kennt. „Es gibt außer den ethisch bürgerlichen Menschenpflichten keine besonderen Pflichten gegen Gott.“ [1])

Dann soll die Religion bestehen in der Erkenntnis unserer Pflichten als „göttlicher Gebote“. Entweder sind nun diese Gebote wirklich göttliche Gebote oder sie sind es nicht. Im ersten Falle fällt Kants Sittenlehre in sich zusammen; denn er versichert immer wieder, daß wir selbst, unsere eigene Vernunft, uns das moralische Gesetz gegeben haben; sonst wäre unsere Sittlichkeit heteronom, fremdgesetzlich, d. i. das Gegenteil von sittlich; und dies Gesetz unserer Vernunft ist auch nicht mit Rücksicht auf Gott, aus Ehrfurcht, Gehorsam oder Liebe zu Gott zu erfüllen; das wären nach Kant keine sittlichen Maxime; sondern allein aus Achtung vor dem Gesetz unserer Vernunft. Sind die Gebote aber nicht göttlich, dann täuschen wir uns selbst, und unsere Religion wird dann entweder zur Heuchelei oder zum Spott der Menschen. Es liegt also auf der Hand, daß der Kant'sche Begriff der Religion ganz verfehlt ist.

Zweitens, Kant kennt, wie wir bereits erwähnten, eigentlich keine Gottesverehrung, keinen Gottesdienst als sittliche Pflicht des Menschen. Wir haben schon seine Meinung darüber gehört: „Ich nehme folgenden Satz als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ Kant hat sich den Beweis für seine unerhörte Behauptung sehr leicht gemacht; er behauptet einfach, daß der gute Lebenswandel die einzig wahre Gottesverehrung ist. Gewiß, wenn darin auch die Verehrung Gottes einbegriffen ist als wesentlicher Bestandteil des guten Lebenswandels, dann hätte Kant recht, dann würden ihm alle zustimmen. Das ist aber nicht seine Meinung. Das sittliche Leben beruht nach ihm vielmehr ganz auf dem Vernunftgebot des Menschen selbst, nicht auf dem Gesetze Gottes. Auch wenn Gott nicht existierte oder seine Existenz uns ungewiß wäre, behielte das selbstgegebene Moral-

[1]) Siehe oben S. 38 ff.

gesetz seinen Bestand und seine verpflichtende Kraft. „Die Tugendlehre besteht durch sich selbst, *selbst ohne den Begriff von Gott* ... Der Tugendbegriff ist aus der Seele des Menschen genommen.“ [1]) Ja, ohne das moralische Gesetz würden wir überhaupt keine Gewißheit haben vom Dasein Gottes und von seinen erhabenen Eigenschaften. Die Religion hängt also ganz von der Moral ab, erstens, weil diese erst uns das Dasein Gottes bekundet, und zweitens, weil ihre Befolgung die wahre Gottesverehrung bildet. Kant kehrt also das ganze Verhältnis zwischen Religion und Ethik, wie es bis dahin allgemein gegolten hatte, vollständig um: Gott ist nicht mehr Ursprung, Hüter und Ziel der sittlichen Ordnung, sondern der Mensch. Gott gerät also gleichsam in Abhängigkeit von dem Menschen, der bei Kant zum Mittelpunkt der moralischen Ordnung wird. Kant setzt sich hier offenbar in Gegensatz zur Überzeugung der ganzen Menschheit, welche bisher die Religion, die Verehrung eines göttlichen Wesens, zur ersten Pflicht des Menschen machte, von der alle andern erst ihre Weihe und ihren verpflichtenden Charakter erhielten, die gleichsam die Sonne der sittlichen Ordnung ist, von der alle Persönlichkeiten Licht und Wärme empfangen. Aristoteles, der Begründer der wissenschaftlichen Ethik, hält die Gottesverehrung für die erste Pflicht des Staates und verlangt, daß die Staatseinkünfte zur Hälfte für gottesdienstliche Zwecke verwendet werden sollen [2]). Cicero, der Philosoph und Staatsmann, behauptet, daß, wenn die Gottesfurcht geschwunden sei, dann müsse auch die menschliche Gesellschaft und insbesondere die Gerechtigkeit zugrunde gehen. Selbst Goethe gestand: „Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für die Mit- und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanz prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit der Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag.“ [3])

Warum eifert Kant so sehr gegen einen Gottesdienst im eigentlichen Sinne des Wortes, der doch nach aller Überzeugung einen Teil und zwar den wichtigsten der sittlichen Ordnung ausmacht?

---

[1]) Siehe oben S. 36 ff. [2]) Polit. VII, 8—10.

[3]) Westöstlicher Divan, Alttestamentliches.

Er unterstellt, daß man Gott nur aus selbstsüchtigen Zwecken verehre und damit gegen das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit verstoße, nur aus Achtung vor dem Gesetze der eigenen Vernunft, aus Ehrfurcht vor der menschlichen Persönlichkeit zu handeln. Er fürchtet, daß dadurch das sittliche Leben erschlaffe.

„Man kann alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des bloßen Kultus) und die moralische, d. i. die Religion des guten Lebenswandels, einteilen. Nach der ersteren schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nötig habe, ein besserer Mensch zu werden (durch Unterlassung seiner Verschuldungen); oder auch, wenn ihm dies nicht möglich zu sein scheint, Gott könne ihn nicht wohl zum bessern Menschen machen, ohne daß er selbst etwas mehr dabei zu tun habe, als darum zu bitten, welches, da es vor einem allsehenden Wesen nichts weiter ist, als wünschen, eigentlich nichts getan sein würde; denn wenn es mit dem bloßen Wunsche ausgerichet wäre, so würde jeder Mensch gut sein. Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz, daß ein jeder soviel als in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden. Nur alsdann, wenn er sein angeborenes Pfund nicht vergraben (Luk. 19, 12—16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings notwendig, daß der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie dies geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer andern Zeit sich verschiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: „Es ist nicht wesentlich, und also auch nicht jedermann notwendig, zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit tun oder getan habe; aber wohl, was er selbst zu tun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden“ (Religion usw. S. 48).

Aber die Voraussetzungen Kants sind durchaus unzutreffend, nämlich, daß die Verehrung Gottes aus selbstsüchtigen Zwecken erfolge und daß solche Zwecke an sich unsittlich sind. Das Motiv der Gottesverehrung kann ein sehr verschiedenes sein: Ehrfurcht, Hoffnung, Trost- und Hilfebedürfnis, insbesondere auch Liebe, alles Motive, die nur in der Voraussetzung des falschen Kant'schen Moralprinzips verwerflich sind, sonst aber allgemein als berechtigte Gründe der religiösen Gesinnung angesehen werden. Und selbst wenn der Mensch von Gott Hilfe erfleht, so ist dieser religiöse Akt durchaus keiner rein selbstsüchtigen Gesinnung entsprungen, sondern der Überzeugung von der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes, von der man sich Erhörung verspricht; es ist eine tiefe Verdemütigung des

Menschen, ein Geständnis seiner eigenen Schwäche und Unzulänglichkeit — gewiß sehr edle Gesinnungen, wie sie der stolze Gerechte Kants nicht besitzt, der nur sein eigener Herr sein will.

Es ist uns unerklärlich, wie Kant sich zu Behauptungen versteigen konnte, die geradezu eine Beschimpfung der Religion und religiösen Betätigung nach außen in sich schließen. Er tut das insbesondere in dem Kapitel der Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit der bezeichnenden Überschrift: „Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum“. Schon die Schimpfworte, die er gebraucht: Afterdienst, Pfaffentum, die öfter wiederkehren, verraten, daß Kant dieses Kapitel in einer gewissen innern Erregung geschrieben hat, die bekanntlich keine gute Ratgeberin ist. Alle äußern religiösen Übungen sind nach Kant Religionswahn, Afterdienst, Schwärmerei, Fetischismus usw.; nur der Dienst der Tugend und die Gesinnung des Herzens ist wahre Sittlichkeit und zugleich wahre Religion.

„Von dem Opfer der Lippen an, welches ihn am wenigsten kostet, bis zu dem der Naturgüter, die sonst zum Vorteil der Menschheit wohl besser benützt werden könnten, ja, bis zur Aufopferung seiner eigenen Person indem er sich im Eremiten-, Fakir- und Mönchsstande für die Welt verloren macht, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung Gott dar; und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, daß jene Opfer für letztern in Zahlung möchten genommen werden (natio gratis anhelans, multa agendo nil agens. Phaedrus).“ [1])

Was bringt dagegen der Kant'sche Gerechte Gott zum Opfer? Nichts, nicht einmal Verehrung; denn „wenn die Verehrung Gottes das erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein Idol . . . Die Religion ist alsdann Idolatrie.“ [2]) Höchstens nimmt er die Pose des Pharisäers im Evangelium an, der seine Gerechtigkeit vor Gott preist und den demütigen Zöllner, der in Reue an seine Brust schlägt, verachtet. Schiller scheint diese Art von Religion im Auge zu haben in seinem Distichon: «Inneres und Äußeres»: «Gott nur siehet das Herz.» — Drum eben, weil Gott nur das Herz sieht, Sorge, daß wir doch auch etwas Erträgliches seh'n.“

„Von einem tungusischen Schaman“, meint Kant, „bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten oder zwischen dem

[1]) Religion usw., S. 207 ff. [2]) A. a. O. S. 225.

ganz sinnlichen Mogulitzen, der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt mit dem kurzen Gebet: Schlag' mich nicht tot! bis zum sublimierten Puritaner und Independenten in Konnektikut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben; denn, was dieses betrifft, so gehören sie insgesamt zu einer und derselben Klasse, derer nämlich, die in dem, was an sich keinen besseren Menschen ausmacht, im Glauben statutarischer Sätze oder Begehen gewisser willkürlicher Observanzen ihren Gottesdienst setzen."[1])

Noch charakteristischer ist eine andere Stelle: „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen oder wie der Tibetaner ... es durch ein Gebetsrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert ... frommes Spielwerk und Nichtstuerei."[2])

Was würde Kant wohl gesagt oder wenigstens gedacht haben, als zu Beginn des Weltkrieges der Kaiser das schöne Wort sprach: „Nun gehet in die Kirchen, knieet euch nieder und betet für den Erfolg unserer Waffen"? Was würde er sagen zu all den religiösen Übungen und Gebeten, die unsere tapferen Truppen in der Front und im Schützengraben verrichten, die ihnen Trost und Mut verleihen, auszuharren mitten unter den platzenden Granaten? Soll das alles Religionsschwärmerei, abergläubischer Wahn, Fetischismus, fromme Spielerei, Nichtstun sein? Ist das Gebet, der Besuch der Kirche ein bloßer „Hofdienst", um sich bei Gott „einzuschmeicheln"? Wer so spricht, versteht das menschliche Herz nicht, das nach Gott verlangt und im Gebete sich mit ihm zu vereinigen sucht, gleichsam die irdische Atmospäre für einige Augenblicke verlassen und die reine Himmelsluft atmen möchte.

Kant meint, „Gott könne von uns nichts empfangen, wir könnten auf und für ihn nicht wirken." Das sind Gründe, die schon unzählige Male widerlegt wurden. Gott kann von uns allerdings keinen Zuwachs an Glück und Vollkommenheit erhalten, wohl aber Ehre, Anbetung und Gehorsam, die uns selbst ewigen Lohn verdienen. Wir können auch auf und für Gott nicht wirken, um ihn zu zwingen, wohl aber weiß und kennt er unsere Bedürfnisse, hört unsere Bitten und hat, von Ewigkeit sie vorhersehend, dieselben in seinen Weltenplan aufgenommen, um sie in der uns zuträglichen Weise zu erhören. Kant meint, ein jeder

[1]) Religion usw., S. 213. [2]) S. 209.

schäme sich, der von andern im Gebet überrascht werde. Das mag zutreffen bei Leuten, die wenig religiös gesinnt sind, aber nicht bei wirklich religiösen Naturen. Freilich vermeiden auch sie jedes auffällige Beten nach den Worten des Herrn: „Du aber, wenn du betest, geh' in deine Kammer, schließ' die Türe zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und dein Vater, der im Verborgenen sieht, wird es dir vergelten.“ [1]) Der Betende sucht also die Öffentlichkeit zu meiden, nicht, wie Kant meint, weil das Gebet als „eine Anwandlung von Wahnsinn“ erscheint, sondern um die Heuchelei der Pharisäer zu vermeiden, die an allen Straßenecken beteten, um gesehen und für fromm gehalten zu werden. Die erste Eigenschaft des Gebetes ist eben die Demut. Wohl sagt der Heiland, wir sollten beim Gebet nicht viele Worte machen wie die Heiden, also kein bloß mechanisches Lippengebet verrichten; auch wisse der Vater im Himmel, was wir brauchten, ehe wir ihn darum bitten; trotzdem betet er selbst und mahnt die Seinen, „allzeit zu beten und nicht nachzulassen“; und er selbst hat sie das christliche Gebet, das Vater unser, gelehrt, das seitdem täglich aus Millionen Herzen zum Himmel steigt wie ein unermeßlicher Gebetssturm.

Man fragt sich unwillkürlich: Soll denn Kant selbst nie gebetet haben? War die religiöse Ader bei ihm gelähmt? Er stammte doch aus einer pietistischen Familie, wo das Gebet sehr viel gepflegt wurde; er sollte ja ursprünglich selbst Theologe werden; ein Bruder von ihm war evangelischer Pfarrer, mit dem Kant freilich weiter keinen persönlichen Verkehr pflegte. Tatsächlich erfahren wir, daß Kant niemals den Gottesdienst oder die Kirche besuchte. Das eigentliche religiöse Leben scheint also bei ihm wirklich abgestorben gewesen zu sein.

Unter diesen Umständen kann es uns nicht befremden, wenn Kant's Beziehung zur christlichen Religion mehr als kühl war; wir haben früher schon einige Belege dafür gebracht. Zwar gesteht er, daß die Einrichtung von religiösen Vereinigungen in Form einer Kirche ebenso eine soziale Notwendigkeit ist, wie die Gründung von staatlichen Verbänden unter bestimmten Gesetzen. Auch gesteht er, daß die christliche Kirche von allen die beste sei. Aber auch sie ist eine „statutarische“ Religion und als solche nicht die wahre, nicht die Vernunftreligion. „Der Glaube einer gottesdienst-

[1]) Matth. 6, 6.

lichen Religion ist ein Fron- und Lohndienst (fides mercenaria, servilis) und kann nicht für den seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist". (Siehe oben Seite 38). Die wahre Religion besteht im Vernunftglauben, der nur drei Wahrheiten, d. i. Postulate kennt: Gott als Schöpfer, als Regierer und Richter der Welt. (Siehe oben Seite 40). Es gibt zwar vielerlei Arten des Glaubens, aber nur eine wahre Religion. Ihre Kennzeichen sind: Allgemeinheit, Lauterkeit der Gesinnung, volle Freiheit ihrer Mitglieder im inneren und äußeren Leben, Unveränderlichkeit ihrer Konstitution. Aufgabe der bestehenden statutarischen Religion ist es, der wahren den Weg zu bereiten und dann selbst unterzugehen.

Kant leugnet also die Wahrheit der christlichen Religion und damit ihren Anspruch, die allein seligmachende Kirche zu sein. Wie beweist er diese Behauptung? Einzig und allein durch seine Formulierung des Moralgesetzes, die wir als unbegründet erkannt haben. Wir werden also dem mehr Glauben schenken, der einst gesagt hat: „Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Und die Wunder, die er wirkte, die Heiligkeit seines Lebens, der Fortbestand seiner Kirche bis heute trotz aller Verfolgungen sind uns Beweise dafür, daß er wahr geredet. Die Entscheidung zwischen Kant und Christus wird uns nicht schwer.

Freilich leugnet Kant die Wunder, überhaupt alles Übernatürliche an der Religion. Das alles gehört nach ihm zum reinen „Geschichtsglauben", zu dem „Historischen des Kirchenglaubens", das nur „für ein gewisses Volk, zu einer gewissen Zeit" bestimmt ist (oben Seite 39). Man muß also Texte der hl. Schrift nur richtig auslegen, mag diese Auslegung auch oft gezwungen erscheinen, oft es auch wirklich sein" (siehe oben Seite 39), da die buchstäbliche Erklärung „entweder schlechterdings für die Moralität nichts in sich enthält oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt". Die hl. Schrift bezw. die Offenbarung muß dem Vernunftglauben untergeordnet, nach ihm und durch ihn erklärt werden. Es ist dies das Prinzip des Rationalismus, das dem des Christentums gerade entgegengesetzt ist. Das Christentum betrachtet die Offenbarung als leuchtenden Stern, der uns zum „König der Juden" nach Bethlehem führt, der uns göttliche Geheimnisse enthüllt, unsern Lebensweg erhellt und auch Licht verbreitet über Wahr-

heiten der natürlichen Religion. Der Rationalist dagegen macht seine Vernunft zur Richterin; er leugnet, was seine Vernunft nicht begreifen kann; für ihn gibt es keine Wunder, keine Geheimnisse, keine Offenbarung, keine demütige, gläubige Unterwerfung. Für ihn ist das Wort des Herrn umsonst gesprochen: „Du sollst die Kirche hören“ [1]), die nach dem Apostel Paulus „die Säule und Grundfeste der Wahrheit“ [2]) ist. Umsonst hat der Apostel Petrus gewarnt vor eigenmächtiger Erklärung der hl. Schrift, die, von Gott eingegeben, auch nur von Gottes Geist erklärt werden könne. [3]) Kant beschuldigt das „Pfaffentum der usurpierten Herrschaft über die Gemüter dadurch, daß sie im ausschließlichen Besitz der Gnadenmittel zu sein sich das Ansehen gäbe“. (Siehe oben S. 39.) Und doch hat der Stifter der christlichen Kirche einst gesagt: „Ich habe euch erwählt, auf daß ihr gehet und Frucht bringet.“ „Wer euch hört, hört mich, wer euch verachtet, verachtet mich und den, der mich gesandt hat.“ [4]) Wenn nun der Stifter unserer Religion selbst den Unterschied zwischen Laien und Klerikern bestimmt hat, so kann das für die Laien nicht erniedrigend sein, wie Kant meint; denn ohne einen solchen Unterschied kann eine religiöse Organisation nicht bestehen; nicht einmal eine Republik kann der Beamten entbehren.

Am schmerzlichsten fällt einem Christen bei Kant die Auffassung auf, die er von Christus, dem Stifter unserer Religion, hat. Christus selbst bezeichnet sich als wahren Gott, als wahren Sohn des Vaters im Himmel, von gleicher Natur und Wesenheit mit Gott dem Vater, als den Weg, die Wahrheit und das Leben. Und so lehrt und glaubt die ganze christliche Kirche von den Tagen der Apostel an. Kant dagegen betrachtet Christus zwar als Idealmenschen, aber nicht als Gottmenschen im eigentlichen Sinne, sondern als einen Menschen, der als solcher nichts vor uns voraus hat. Zitieren wir seine Worte (Religion usw. S. 56—58):

„Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberster Bedingung die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch «ist in ihm von Ewigkeit her»; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes

[1]) Matth. 18, 17. [2]) I. Tim. 3, 15. [3]) II. Petr. 1, 20—21; 3, 16.
[4]) Luk. 10, 16.

Ding, sondern sein eingeborener Sohn; «das Wort (das Werde!), durch welches alle andere Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist», ... «Er ist der Abglanz unserer Herrlichkeit.» — «In ihm hat Gott die Welt geliebt», und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen «Kinder Gottes zu werden;» usw.

„Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. zum Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe ... Diese Vereinigung mit uns kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen als Urbild für uns so vorstellen, wie er, ob zwar selbst heilig, und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, sie gleichwohl im größten Maße übernimmt, um das Weltbeste zu befördern; dagegen der Mensch, der nie von Schuld frei ist, wenn er auch dieselbe Gesinnung angenommen hat, die Leiden, die ihm, auf welchem Wege es auch sei, treffen mögen, doch als von ihm verschuldet ansehen kann, mithin sich der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, ob zwar sie ihm zum Urbilde diente, unwürdig halten muß.

„Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre. — Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend sich vorstellt.

„Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden: d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er Glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein, ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist."

In diesen Worten gibt Kant ein klassisches Beispiel seiner Erklärungskunst der hl. Schrift, in dem er die ideale Menschheit Sohn

Gottes nennt, das Wort, das Mensch geworden sei; im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes, d. h. in der Nachahmung dieses Urbildes werden wir Gott wohlgefällig. Kant hat sich recht vorsichtig ausgedrückt, um das christliche Gefühl nicht allzusehr zu verletzen. Aber den Eindruck hat jeder Leser: Kant glaubt nicht mehr an das Grunddogma des Christentums, an die Gottheit Christi, und damit fällt das ganze Gebäude der christlichen Offenbarung.

Schluß.

Paulsen hat in seiner Schrift: Philosophia militans (1908 3—4) Kant als den Philosophen des Protestantismus gefeiert, insbesondere wegen des Prinzips der Autonomie der Vernunft, und er spricht die Hoffnung aus, „Kant werde wieder hervortreten als der legitime Führer; denn der Glaube an Ideen ist das Herz seiner Philosophie, der Glaube an die Freiheit, an die Wahrheit, an die Gerechtigkeit, der Glaube an das Gute, der Glaube der Vernunft an sich selbst.“ (S. 68.) Wir möchten bezweifeln, daß diese Auffassung Kants als Philosophen des Protestantismus von den Protestanten, wenigstens von den Gläubigen, geteilt wird, und wir würden es tief bedauern, wenn Paulsen recht hätte; es wäre gleichbedeutend mit dem Aufgeben der christlichen Überzeugung. So empfanden auch schon die Zeitgenossen Kants ethisches und religiöses System als Gegensatz zum christlichen Bekenntnis.[1])

Am 1. Oktober 1794 erging ein Kabinettsbefehl des Königs Friedrich Wilhelm II an Kant wegen „Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der hl. Schrift und des Christentums“; Kant sollte sich ehestens verantworten und sich künftig nichts dergleichen mehr zu schulden kommen lassen. Und Kant gab die feierliche Erklärung, daß er sich „fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde“. Noch einmal beschäftigte sich die staatliche Zensurbehörde insbesondere mit der Kant'schen Morallehre, als sie im Jahre 1826 ein Reskript über den Religionsunterricht an den Gymnasien erließ des Inhaltes, daß „es dem Staate darum zu tun ist, in den Mitgliedern seiner Schulen wahre Christen zu erziehen, daß also auch nicht auf eine

[1]) Vergl. Tilmann Pesch, Die moderne Wissenschaft S. 99 ff.

bloß in der Luft schwebende, alles tiefern Grundes beraubte, sogenannte Moralität, sondern auf eine gottesfürchtige Gesinnung, welche auf der wohlbegründeten Erkenntnis der christlichen Heilswahrheiten beruht, hingearbeitet werden muß." Das geht direkt gegen Kant; es ist die Umkehrung seiner Forderung, den religiösen Glauben auf die Moral zu gründen.[1])

Es dürfte heute nur wenige Ethiker geben, welche Kants Moralsystem in allen Stücken akzeptieren, und noch weniger, die darnach ihr Leben einrichten wollten. Selbst sein Biograph und Bewunderer Paulsen schreibt gegenüber den Stimmen derer, die auch in der Ethik auf Kant zurückgreifen wollen, um dem Chaos der heute existierenden Moralsysteme ein Ende zu machen: „Es muß für die Ethik die Parole sein, nicht: Zurück zu Kant, sondern endlich los von Kant."[2]) Das ist auch unsere Parole: Los von Kant, der durch seinen kategorischen Imperativ den Menschen Pflichten auferlegt, die sie auf die Dauer nicht erfüllen können. Los von Kant, insofern er Religion und Sittlichkeit von einander trennte, die Religion, die Wurzel und Quelle wahrer Sittlichkeit, zu einem bloßen Anhängsel der Ethik machte und so der Vater der „ethischen Kultur", der heute so weit verbreiteten „Laienmoral" geworden ist. Los von Kant, insofern er die staatlichen Gesetze, die Rechtsordnung, von der sittlichen Ordnung losriß, sie auf den äußern Zwang, auf reine „Legalität", stützte, nicht mehr als Gewissenspflicht betrachten lehrte und so an den sittlichen Grundlagen des Staatslebens rüttelte, dem Sozialismus und der Revolution den Weg bereitete. Los von Kant vor allem, weil er mehr als irgend ein Philosoph oder Theologe die hl. Schrift mißdeutete, die Geheimnisse des christlichen Glaubens bekämpfte und die Übungen der christlichen Frömmigkeit lächerlich machte. So wurde er der Vater der modernen destruktiven Bibelkritik und jener Richtung in Philosophie und Theologie, die, wie die Schule Schleiermachers († 1834), Ritschls († 1889), die Religion in subjektivem Gefühl aufgehen läßt. Nein, nicht zurück zu Kant wollen wir, sondern zu Christus, dem Gottmenschen, der allein unsere Wunden heilen, unsere Herzen trösten, unsere ewigen Hoffnungen erfüllen kann. Wir begegnen uns da mit dem innigen Wunsche und dem feierlichen

[1]) Paulsen, Kant, 391; Gesch. des gelehrten Unterrichts II, 323.
[2]) System der Philosophie (Kultur der Gegenwart) 1897², S. 660.

Gelöbnis, welches einstens Kaiser Wilhelm II. bei der Einweihung der Erlöserkirche am 31. Oktober 1898 zu Jerusalem abgelegt hat[1]): „Möge es gelten von uns und für alle von uns im Glauben getrennten Brüder, möchte es gelten, daß alle Deutschen glauben an Jesum Christum, der durch sein bitteres Leiden und Sterben und durch seine sieghafte Auferstehung das Werk der Erlösung vollbracht hat, . . . in dem allein das geängstigte Menschenherz Heil, Ruhe und Frieden findet für die Zeit und Ewigkeit ... Von Jerusalem kam das Licht der Welt, in dessen Glanze unser deutsches Volk groß und herrlich geworden ist! Was die germanischen Völker geworden sind, das sind sie geworden unter dem Panier des Kreuzes von Golgatha, des Wahrzeichens der selbstaufopfernden Nächstenliebe. Wie vor fast zwei Jahrtausenden, so soll auch heute von hier aus der Ruf in alle Welt erschallen, der unser aller sehnsuchtsvolles Hoffen in sich birgt: Friede auf Erden!"

Literatur: Tilmann Pesch, Die moderne Wissenschaft betrachtet in ihrer Grundfeste; Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft; Das Weltphänomen (Erg.-Hefte zu den Stimmen aus Maria-Laach 1876, 1879, 1881). — Beßmer, Philosophie u. Theologie des Modernismus, 1912, S. 520 ff. — Gisler, Der Modernismus, 1912², S. 332 ff., 441 ff. — X. Westerus, Das Glückseligkeitsstreben in der kantischen u. thomistischen Ethik, 1914. — Messer, Kants Ethik 1904. — Sawicki, Die Lebensphilosophie Kants und ihre pädag. Bedeutung, Pharus 1917, 11/12 H., S. 257 ff. — Wittmann, Die Grundfragen der Ethik 1909. — Gutberlet, Ethik und Religion, 1892. — Cathrein, Religion und Moral, 1904³; Moralphilosophie, 2 Bde., 1911⁵.

[1]) Köln. Volkszeitung, 1915 Nr. 10.



Nachtrag.

Zu Seite 47 ff: Am bedenklichsten in der Kant'schen Sittenlehre sind die Lehren vom kategorischen Imperativ und von den sittlichen Maximen, Lehren, die seit Kant gleichsam zum eisernen Bestand der ethischen Systeme geworden sind. Die Lehre vom kategorischen Imperativ, wonach der Mensch sich selbst das Gesetz gibt, öffnet dem moralischen Libertinismus Tür und Tor. Kein Wunder, daß viele diese Konsequenz gezogen haben, am unerbittlichsten Max Stirner († 1856) (Der Einzige und sein Eigentum), und Nietzsche mit seinem Grundsatz: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt", nämlich was Macht verleiht, den Uebermenschen züchtet. Interessant und sehr beherzigenswert ist, was über Nietzsche's Beziehung zum Weltkrieg eine amerikanische, wohl informierte, mit den maßgebenden politischen Persönlichkeiten in enger Fühlung stehende Zeitschrift mitteilt. Das amtliche Organ der Hochgradfreimaurer „New Age" schreibt in einem programmatischen Artikel an der Spitze des Jahrganges 1918: „Die deutsche Philosophie ist die Hauptursache des gegenwärtigen Krieges. Deutschland handelte als das blutbefleckte Werkzeug einer falschen Philosophie, die in den ... Blasphemien Nietzsche's ihre Blüten trieb und auf den blutgetränkten Schlachtfeldern ... ihre Früchte zeitigte" ... Der Kernsatz dieser entsetzlichen Philosophie lautet: Gewalt geht vor Recht ... Daß diese Philosophie bei der Liquidierung dieses Weltkrieges absolut in Verruf gebracht werde ... so daß sie in Ewigkeit nie wieder imstande ist, den Frieden und die Sicherheit der Zivilisation von neuem zu bedrohen, darüber kann keinen Augenblick auch nur der mindeste Zweifel obwalten. Das ist die vornehmste und dringlichste Aufgabe, welche die Menschheit in diesem Augenblick zu bewältigen hat."

P. Weiß (Soziale Frage und soziale Ordnung, S. 19) schreibt: „Man hat sich über Vaillant, den Mörder des Präsidenten Périer, geärgert, weil er behauptete, er habe nur die Lehren von Diderot, von Darwin, von Büchner und Herbert Spencer praktisch gemacht." „Auch Krapotkin (der geistige Urheber des Anarchismus, der Bolschewiken und Spartakiden) erklärte, daß der Anarchismus einfach die Folgerungen aus der neueren Philosophie zieht."

Was soll man nun dazu sagen, wenn führende Philosophen wie Wundt schreiben, Nietzsche verdankten wir „die Wiedergeburt des deutschen Idealismus“ (Die Nationen und ihre Philosophie, S. 122); oder wenn Messer (Geschichte der Philosophie vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart, S. 146) ihn, den Christus- und Deutschen-Hasser[1]), eine „vornehme Persönlichkeit nennt, die uns Führer sein kann“. Welche Wirkung mögen wohl die 150 000 Exemplare von Nietzsche-Schriften, die an die Front gesandt wurden, in Geist und Herz unserer Soldaten, insbesondere der bessern Kreise, ausgeübt haben, wenn sie lesen, wie Nietzsche sich rühmt, er habe Gott getötet — freilich den Gottesglauben in vielen Herzen — wenn er sagt: „der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt“! Es wäre wirklich an der Zeit, solche Schriften zu verbieten.

Was nun den zweiten Punkt betrifft, die sittlichen Maximen, nämlich das sittliche Gebot bloß aus Achtung vor demselben zu beobachten, so gestehen auch die Verehrer Kants, daß dieses Motiv nicht ausreicht, daß vielmehr die religiösen Motive, die sich auf den Willen Gottes und die ewige Vergeltung stützen, die durchschlagendsten sind. So bekennt Chamberlain (a. a. O. S. 868).

„Die Religion soll die Leistungsfähigkeit der praktischen Vernunft erhöhen. Daß sie es wirklich tut, bedarf keines Beweises; die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes ist da als Zeuge... Wer möchte die Macht zum Guten in Abrede stellen, die ein Religionssystem, wie das katholische, weckt und nährt? Tausende von Leben von unbedingter Entsagung, voll Aufopferung an andere, ohne Möglichkeit irgend eines Lohnes auf Erden, voll nie wankenden Todesmutes werden rings um uns herum in diesem Glauben gelebt. Vor solchen Leben, gleichviel, woher sie ihre Kraft schöpfen, beugt ein jeder rechtschaffene Mann voll Ehrfurcht das Haupt.“ Und Paulsen gesteht (System der Ethik 1900 ^{5}, II, 217): Vielleicht ist eine genügende Befestigung (der sittlichen Ordnung) ohne transzendentale Sanktion ursprünglich nicht möglich, und hierin hätten wir dann die teleologische Notwendigkeit einer religiösen Metaphysik, die wir ja tatsächlich überall als die ursprüngliche Grundlage des Glaubens und Lebens der Völker, ihrer Sitte und ihres Rechtes finden und die mit so großer Entschiedenheit den neuen Wahrheiten (?) zu widerstreben pflegt“. Mit Recht hat daher Paulsen den Ruf erhoben, in der Ethik: „Los von Kant“!

[1]) „Deutsch und dumm sind Parallelen.“ „Alle Kulturverbrechen von vier Jahrhunderten haben die Deutschen auf dem Gewissen.“ „Den Deutschen geht jeder Begriff davon ab, wie gemein sie sind.“ Er rühmt sich, nicht deutscher, sondern polnischer Abkunft zu sein.

Zu Seite 130: Es ist allerdings wahr, daß eine Richtung unter den protestantischen Theologen stark von Kant beeinflußt wurde und infolgedessen zur Leugnung der göttlichen Offenbarung, der Wunder und Geheimnisse des Christentums fortschritt und die hl. Schrift und ihre Dogmen in Kant'scher Weise umdeutete. Das gilt namentlich von Ritschl († 1889) und seiner Schule (Herrmann, Kaftan, H. Schultze, Siebeck u. a.); es ist die protestantische Linke. Dagegen gibt es viele protestantische Theologen — die protestantische Rechte — welche Kant als Philosophen des Protestantismus ablehnen. Die „Chronik der christlichen Welt", selbst ein Organ der liberalen protestantischen Richtung unter den Theologen, schreibt in Nr. 9 des Jahrganges 1909, S. 100 zu der Schleswig-Holstein'schen Pastorenkonferenz: „Professor Stange, Greifswald, erklärte die Annahme der Kant'schen Erkenntnistheorie als Grundfehler der modernen Theologen. Und Wohlenberg, Altona, formulierte die Quintessenz seines Vortrages und der Debatte dahin: Kant ist nicht der Philosoph des Protestantismus."

Was Kants Religion selbst angeht, so urteilt der gewiß unverdächtige Chamberlain in seiner temperamentvollen, für Kant begeisterten Schrift „Immanuell Kant", die Persönlichkeit als Einführung in das Werk (1916 [3] S. 873): „Den verschiedenen christlichen Konfessionen steht Kant . . . völlig gleichgültig gegenüber; man merkt ihm höchstens eine gewisse Neigung für die römisch-katholische Kirche oder wenigstens eine relative Hochachtung vor ihr an; er findet sie logischer, aufrichtiger, praktischer als die evangelischen Sekten.[1] „Der Katholizismus ist konsequenter als der Protestantismus, der auf Freiheit provoziert und doch sich einer Autorität unterwirft . . . Die Protestanten sagen: Forschet in der Schrift selbst, aber ihr müßt nichts anderes darin finden, als was wir darin finden." Ja, Kant geht einmal soweit, den Evangelischen zuzurufen: „Sie mögen also nur immer zur Herde und deren Oberhirten zurückkehren, von denen sie sich verirrt haben" (N. II, 35). Sie sehen, das heutige Modewort — „Kant der Philosoph des Protestantismus — gilt nur unter sehr vielen Beschränkungen."

[1]) Der folgende Satz ist Kant's wörtliche Aeußerung.

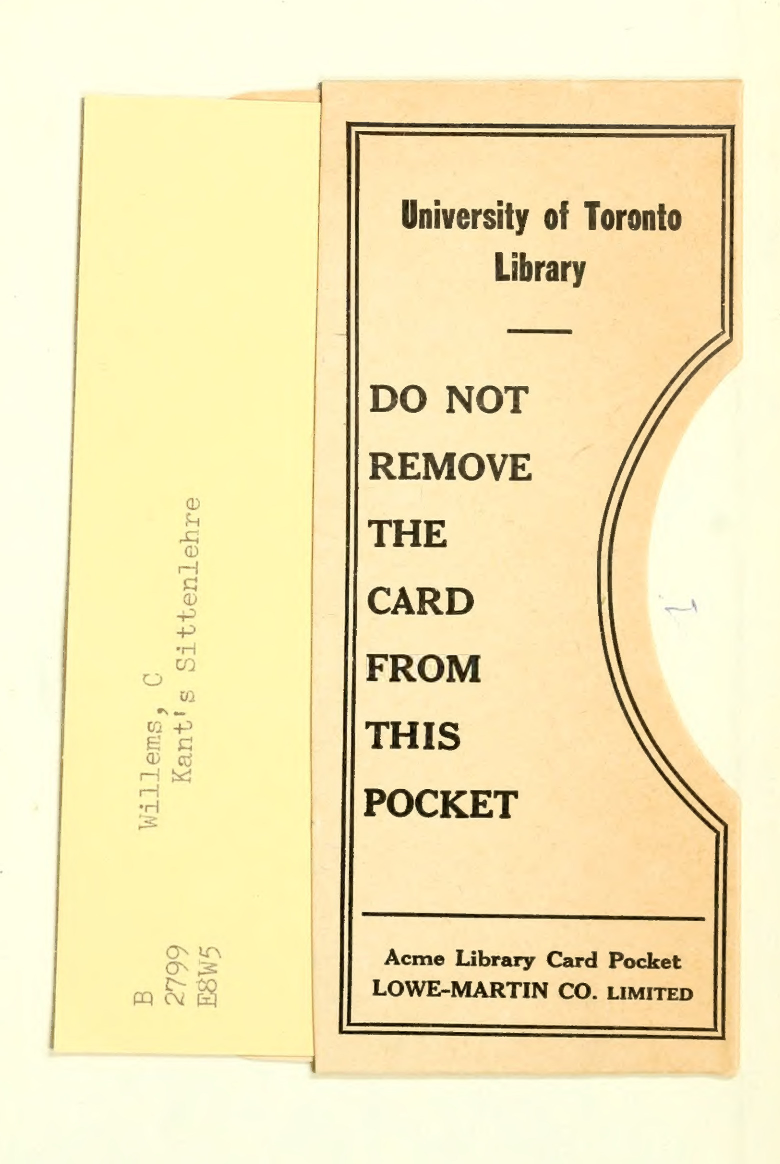


Verbesserungen.

Seite 8 Zeile 1 von oben lies welches statt welche.
„ 12 „ 2 von oben hinter ist Komma statt Punkt.
„ 28 „ 3 von oben lies vernunft statt ernunft.
„ 29 „ 2 von unten lies möglichen statt mögliche.
„ 110 „ 17 von oben lies Grundfragen statt Bd.
„ 125 „ 21 von oben lies verrichteten statt verrichten.
„ 125 „ 21 von oben lies verliehen statt verleihen.







B
2799
E8W5
Willems, C
Kant's Sittenlehre
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

